Terapeutica bolilor mintale

Jean-Claude Larchet

Capitolul următor al autorului îl dedică „nebuniei de origine somatică" – trupească. Aici arată că Părinţii Bisericii „nu ezită să recunoască unor forme de nebunie o origine fiziologică. Cauzele pot fi: alcoolul, drogurile, anumite substanţe toxice, febra puternică sau unele leziuni provocate de traumatisme care pot să atace facultăţile mintale. În cazul unor asemenea boli care au ca efect degradarea sau chiar anularea facultăţilor psihice, eliminarea cauzelor fizice înlătură şi tulburările psihice.

O altă cauză mult mai gravă este nebunia de origine demonică. În analiza unor asemenea stări grave, Larchet observă că medicina „de şcoală" manifestă un spirit îndoielnic şi critic. Considerând că „atribuirea unor cauze demonice unor forme de nebunie e datorată pentru că medicina epocii respective nu a fost în stare să dea acestora o explicaţie naturală". Totodată dânsul arată judicios că Părinţii care se ocupau de asemenea boală nu erau deloc dintre cei ignoranţi, ei figurând ca oamenii cei mai cultivaţi ai epocii lor. În continuarea demonstraţiei dânsul probează că boala nu poate fi redusă la o cauză mecanică, că nu e vorba de o etiologie pur fiziologică. „Atacul este mult mai profund anume la adresa spiritului", unde se cuibăreşte duhul cel rău pe care-l izgoneşte harul Duhului prin Taina Botezului aşa precum au arătat Sfinţii Părinţi, de exemplu sfântul Diadoh al Foticeei.

Dar potrivit Sfintei Scripturi şi Sfinţilor Părinţi duhul cel rău şi existenţa lui nu o poate nimeni tăgădui – răul este o realitate – a ucide nu e totuna cu a da viaţă sau a distruge cu a zidi. Totuşi răul este secundar în creaţie şi nu poate distruge făptura lui Dumnezeu în esenţa ei, pentru că Dumnezeu a pus Heruvimi la Poarta Raiului ca răul să nu se atingă de Pomul Vieţii; lui satan nu i s-a îngăduit să se atingă de viaţa lui Iov; porţile iadului nu pot birui Biserica. „Dumnezeu a pus în vistieriile Sale adâncul" (Psalmi 32,7). De aici şi concluzia că nici o formă de nebunie oricât de gravă ar fi nu poate distruge chipul lui Dumnezeu din om. Izgoniţi demonii din posedatul din Gadara acesta îşi redobândeşte starea lui sănătoasă, firească.

Natura şi cauza a ceea ce obişnuim să numim astăzi boli mintale au pus în toate timpurile probleme redutabile. Nu ne putem câtuşi de puţin împiedica să apreciem că ele pun în joc, dacă nu prin originile lor, măcar prin manifestările lor, şi în orice caz prin întrebările pe care le suscită, cele trei dimensiuni ale fiinţei omeneşti – cea fizică, cea psihică şi cea spirituală, şi asta într-un mod cu mult mai direct decât bolile trupului.

S-a întâmplat rar ca aceste trei dimensiuni să fi fost luate împreună în calcul de către cei care au încercat să le explice, şi se poate constata, examinând istoria „psihiatriei" (înţeleasă aici în sensul larg), că aceasta a avut întotdeauna mari dificultăţi în a le integra pe toate trei şi s-a trezit de foarte timpuriu divizată în tendinţe care privilegiau una sau alta dintre ele.

Psihiatria modernă rămâne, în mod paradoxal, în chiar interiorul ei purtătoare a acestor divizări, făcând loc unor teorii şi unor terapeutici eterogene şi chiar contradictorii. Foarte clasicul *Manual de psihiatrie* al lui H. Ey, P. Bernard şi C. Brisset constată în prezent coexistenţa a patru mari tipuri de teorii:

1) Teoriile organo-mecaniciste, care consideră că bolile mintale au o origine organică
2) Teoriile psiho-dinamice ale inconştientului patogen, care le consideră ca fiind un efect al forţelor inconştientului (Freud şi discipolii săi, Jung).
3) Teoriile socio-psihogene ale factorilor de mediu, care înfăţişează bolile mintale ca pe nişte reacţii patologice de natură pur psihologică la nişte situaţii nefericite sau dificile

(şcoala anglo-saxonă, Pavlov), sau la eşecuri de comunicare, mai ales în sânul familiei (Batteson, Watzlawik şi şcoala de la Palo Alto).

4) Teoriile organogene dinamiste, care consideră că bolile mintale sunt generate de o destructurare a fiinţei psihice, această dezorganizare fiind condiţionată de factori organici (Jackson, Janet, Ey).

Aceste poziţii diferite se exclud, în principiu, una pe alta: prima apără o etiologie pur organică şi respinge, deci, orice factor psihogen sau sociogen; cea de-a doua, acordând întâietate factorilor psihogeni, refuză bolilor mintale orice fundament organic şi, deşi admite importanţa anumitor factori relaţionali, îi consideră pe aceştia drept endogeni; cea de-a treia, respingând orice etiologie organică şi orice intervenţie a unui inconştient psihic, atribuie în mod exclusiv bolile mintale unor factori exogeni; cea de-a patra exclude astfel de factori, ca şi recurgerea la inconştient, şi, deşi admite un substrat organic al bolilor mintale, nu acceptă ca şi simptomele lor să depindă în mod direct şi mecanic de acesta, ci recunoaşte un rol esenţial dinamicii forţelor psihice în structura evoluţiei acestei boli.

Uneori, în sânul aceleiaşi axe teoretice şi practice putem găsi diferenţe considerabile, divergenţe şi contradicţii (lucru e cu totul evident atunci când se analizează singurele psihoterapii, chiar psihoterapii de un anumit tip, de exemplu psihanaliza freudiană şi psihanaliza jungiană). E adevărat totuşi că, în mod concret, mulţi psihiatri dau dovadă de eclectism într-o metodă care, în loc să reuşească, în aceste condiţii, să demonstreze o perfectă coerenţă, dovedeşte adesea dibuială şi, uneori, trebuie să recunoaştem într-adevăr o formă mai mult sau mai puţin elaborată de „încropeală”.

Constatarea că, în ceea ce priveşte rezultatele, toate terapiile sunt echivalente ne face să devenim gânditori: faptul că metode atât de eterogene, fondate pe principii teoretice atât de diferite, ba chiar contradictorii, au efecte echivalente, afectează principiul logic al non-contradicţiei şi poate conduce cu uşurinţă la gândul că eficienţa lor ţine de altceva decât de ceea ce le defineşte specificitatea, şi anume, de o anumită atenţie acordată bolnavului, de o ascultare şi îngrijire pe care acesta ar putea, în consecinţă, să le găsească, într-un mod la fel de eficient, în afara acelui mediu specializat.

Dacă privim lucrurile sub un unghi negativ, am putea de asemenea să tragem concluzii privind o ineficacitate identică a acestor terapii diferite în raport cu o natură care, în aceste cazuri, potrivit vechiului principiu hipocratic, ar fi capabilă să găsească în ea însăşi mijloacele propriei vindecări.

Căci, pe de altă parte, trebuie să constatăm într-adevăr, în multe cazuri atât nevroze, cât şi psihoze, slabul efect al multiplelor terapii de care dispunem. Medicaţiile psihotrope acţionează asupra simptomelor bolilor, dar, în cele mai multe cazuri, nu ajung până la cauzele lor. Ele aduc o uşurare indiscutabilă, reducând manifestările patologice, dar cu preţul unei toropeli şi al unei inhibiţii interne şi externe care-l fac pe bolnav să sufere în aceeaşi măsură ca însăşi boala sa. Mulţi psihiatri au astfel înţelepciunea de a nu vedea în aceste medicaţii decât adjuvante destinate înainte de toate să-l facă pe bolnav accesibil unei terapeutici de fond în plan psihologic; dar aceasta e arareori pusă în aplicare şi, în cazul contrar, e arareori încununată de succes. Se ştie că psihanaliza, care constituie una dintre psihoterapiile cele mai elaborate între cele pe care le oferă epoca noastră, eşuează în a vindeca cea mai mare parte a bolnavilor atinşi de psihoze şi nu obţine, în cazurile confirmate de nevroze, decât succese limitate. De altfel, Freud n-a considerat niciodată că ar fi posibilă o vindecare totală, şi mulţi psihanalişti limitează cu modestie scopul metodei lor în a ajuta bolnavii să-şi asume propria stare şi să-şi suporte mai bine suferinţele.

Varietatea teoriilor psihiatrice face evident dificilă o înţelegere asupra definiţiei şi clasificărilor bolilor mintale. Asupra acestui subiect se constată diferenţe considerabile de la o şcoală la alta. Putem chiar afirma fără rezervă că „modelele de clasificare nu există”.

Evoluţia contemporană a psihiatriei, departe de a merge în sensul unei unificări sau măcar al unei armonizări, nu face decât să accentueze divergenţele şi să consacre divizarea. În ceea ce priveşte problemele de definire, exemplul „schizofreniei" este semnificativ: în timp ce în Franţa această noţiune acoperă o entitate bine delimitată, şcoala anglo-saxonă îi atribuie un sens atât de larg, încât el înglobează cvasitotalitatea psihozelor, ba chiar a psihozelor şi nevrozelor (distincţia clasică între aceste două categorii de boli fiind ea însăşi contestată adesea, mai ales de şcoala antipsihanalitică). În ceea ce priveşte problemele de etiologie, autismul are o semnificaţie exemplară: disputa n-a fost niciodată atât de aprinsă între susţinătorii unei cauzalităţi psihologice şi cei ai unei cauzalităţi genetice.

De altfel, însăşi noţiunea de boală mintală pune probleme. Potrivit mişcării antipsihiatrice care s-a dezvoltat în anii şaizeci, ea ar fi un mit (Szasz), o invenţie a societăţii (Cooper); ea n-ar fi deloc o boală. Psihiatrii anglo-saxoni de tip psihanalitic au fost de asemenea înclinaţi, subliniind importanţa factorilor sociali şi de mediu, să suprime conceptul de maladie mintală (Sullivan). De altfel, în a sa binecunoscută *Istorie a nebuniei în epoca clasică*, Michel Foucault a susţinut teza că noţiunea de „boli mintale" ar rezulta dintr-o anexare abuzivă şi simplificatoare a nebuniei de către ştiinţa medicală în curs de apariţie, după ce a fost, la fel de abuziv, identificată cu lipsa de raţiune şi exclusă ca atare de o raţiune valorizată social şi dominantă.

Atitudinea investiţiei psihiatrice faţă de bolile mintale reflectă aceste divergenţe şi contradicţii. În actuala stare de lucruri, psihiatria, remarcă Henri Ey şi colaboratorii săi, „nu poate decât ezita între cele două tendinţe care când o împing să studieze mai mult boala decât bolnavul, când să se intereseze mai mult de bolnav decât de boală".

Însăşi spitalizarea este purtătoarea unei anumite ambiguităţi. Pinel, sfărâmând în 1793 lanţurile alienaţilor şi tratându-i ca pe nişte bolnavi, i-a eliberat pe aceştia de condiţia de condamnaţi; dar acest lucru odată făcut, ei s-au găsit prinşi în alte lanţuri, juridice şi de azil. Spitalizarea şi izolarea bolnavilor mintali pot fi considerate pe de o parte drept mijloace de ajutorare pentru persoanele excluse de mediul lor familial şi social, dar apar, pe de altă parte, drept moduri de izolare care, în ochii multora, leagă mediul spitalicesc specializat de universul carceral.

Descoperirea neurolepticelor a putut să apară, în această privinţă drept un mijloc de eliberare, dar s-au ridicat multe voci ca să denunţe înlocuirea cămăşii de forţă printr-o „cămaşă chimică de forţă". Au fost realizate mari progrese pentru a umaniza condiţia bolnavilor spitalizaţi şi pentru a adapta prescripţiile fiecărui caz particular. Dar predominanţa, în mediul spitalicesc specializat clasic, a teoriilor organogene şi a terapeuticilor chimice are adesea ca efect limitarea îngrijirilor la cele din urmă. Problemele psihologice ale bolnavului, considerate potrivit logicii acestei teorii, drept epifenomene, nu fac în multe cazuri obiectul nici unei terapeutici psihologice. Bolnavul însuşi nu beneficiază, din partea personalului spitalicesc (adesea puţin numeros şi neinstruit, din motive serioase, pentru această ultimă funcţie), decât de o atenţie limitată în aplicarea tratamentului său şi în satisfacerea nevoilor lui materiale. Medicaţia, căreia starea lui îi este obiect, are ca efect faptul că se dă atenţie şi se tratează boala decât bolnavul. Confiscarea bolii lui de către medicul considerat drept singurul competent pentru a trata o stare în care bolnavul este socotit o victimă a fenomenelor fizico-chimice care scapă nu numai voinţei, ci şi cunoaşterii sale, ca izvorând din ştiinţa medicală unică, îl privează de această posibilitate de a lua parte la propriul său tratament şi propria sa vindecare. În parte, ca reacţie împotriva acestui fapt, s-au născut experienţele comunităţilor terapeutice instituite de fondatorii antipsihiatriei în Anglia (Cooper, Laing) şi ai mişcării de psihiatrie critică *Psichiatria democratica* în Italia (Basaglia), prima vizând să-i facă pe „bolnavi" responsabili faţă de modul lor de viaţă şi participanţi la deciziile terapeutice care-i priveau, cea de-a doua să pună capăt tuturor fenomenelor de excludere care-i afectează şi să-i integreze cât mai mult posibil în viaţa socială obişnuită. Dar aceste încercări au rămas din nefericire marginale.

E adevărat că în afara instituţiei relaţia cu bolnavul mintal e întotdeauna dificilă şi problematică. Acesta apare mereu ca un factor perturbator al ordinii sociale şi familiale, dar şi, mai ales, ca un contestatar al valorilor stabilite, ca o persoană care pune în cauză, prin starea sa, însuşi criteriul dominant al normalităţii, şi care constituie un pericol pentru echilibrul, uneori greu de atins şi adesea fragil, al persoanelor din anturajul său. Antipsihiatria fără îndoială că exagerează atunci când vede în boala mintală contestarea raţională a unei structuri sociale sau familiale bolnave. Dar e adevărat – în parte, cel puţin – că, practicând izolarea, instituţia răspunde unei voinţe mai mult sau mai puţin afirmate de excludere, din partea unei societăţi, unui grup familial sau a unor indivizi care se simt ameninţaţi în propriul lor echilibru şi în propria lor sănătate. Bolnavul mintal este prin excelenţă *celălalt*, conceput de fiecare drept cel care diferă radical de sine, drept străin. E semnificativ că în cea mai mare parte a societăţilor el este considerat sau ca un supraom, sau ca un subom)ca un om privat de raţiune, facultate care defineşte în mod specific omul, sau ca un „alienat", supus unor forţe non-umane sau lipsit, în orice caz, de liberul arbitru şi de voinţa care caracterizează deopotrivă fiinţa umană, devenit deci străin de condiţia umană), şi arareori ca un om obişnuit.

În vreme ce psihiatria modernă apare în mare parte sfâşiată de teorii contradictorii sau aspirând fiecare la valoarea exclusivă a propriului punct de vedere, e interesant de constatat că gândirea creştină a dezvoltat o concepţie complexă asupra bolilor mintale, care distinge la originea lor trei cauze posibile: *organică, demonică* şi *spirituală*, aceste trei etiologii dând ocazia unor terapeutici diferite şi specifice. Aceasta permite cu uşurinţă să se constate falsitatea radicală a afirmaţiei, destul de răspândite printre istorici, că ea n-ar fi conceput nebunia şi bolile mintale decât ca efect al unei posesii demonice.

În vreme ce psihiatria modernă, în fiecare din tendinţele ei, pare în multe privinţe simplificatoare, concepţia Sfinţilor Părinţi are meritul de a lua în calcul cele trei dimensiuni ale fiinţei omeneşti: trupească, psihică şi spirituală. Şi chiar dacă fenomenul nebuniei – se admite din ce în ce mai mult – trimite la zonele cele mai profunde, şi chiar la valorile fundamentale ale fiinţei omeneşti, ei nu uită niciodată să-l înfăţişeze în funcţie de relaţia omului cu Dumnezeu şi în raport cu devenirea fiinţei omeneşti depline. Referirea la planul spiritual nu încetează să pună în evidenţă puterea de înţelegere pe care o au, şi această referire asigură unitatea şi coerenţa concepţiei lor, în ciuda diversităţi de dimensiuni pe care ea le înglobează şi în pofida impresiei de divizare pe care ea o poate lăsa la prima vedere. Din acest punct de vedere, ideea că societatea bizantină n-ar fi posedat decât reprezentări incoerente asupra nebuniei şi n-ar fi cunoscut nici un sistem terapeutic care să facă obiectul unei recunoaşteri sociale apare şi ea contestabilă.

În primul rând, Sfinţii Părinţi nu ezită să raporteze un anumit număr de boli mintale la cauze organice şi să admită pentru acestea terapeutici folosite de medicina din epoca lor.

Acest lucru merită să fie reţinut, chiar dacă remarcile lor despre acest subiect sunt puţin numeroase, dacă concepţiile lor, prin urmare, par rudimentare, şi dacă teoriile şi procedeele acestei medicini sunt astăzi depăşite. Pe de o parte, aceasta contrazice într-adevăr prejudecata potrivit căreia concepţia creştină n-ar fi admis, pentru a explica bolile mintale, decât cauze supranaturale. Pe de altă parte, corectivul pe care ei socotesc potrivit să-l aducă concepţiei pur naturaliste pe care această medicină o are asupra nebuniei îşi păstrează un interes actual, deoarece această concepţie caracterizează încă şi astăzi psihiatria organo-mecanicistă, care se dovedeşte în ceea ce priveşte acest punct o moştenitoare a medicinii hipocratice. În faţa unei concepţii care reduce, în fond boala mintală la o tulburare trupească, ei menţin existenţa factorului psihic. Dar, bazându-se pe o antropologie în care sufletul, deşi e strâns legat de trup, păstrează în raport cu el o anumită independenţă, ei afirmă, pe de o parte, că bolile mintale, în cazul în care există o cauză organică, sunt tulburări ale expresiei trupeşti a

sufletului, mai degrabă decât ale sufletului însuşi. Acest lucru nu e lipsit de importanţă, deoarece permite să se afirme, chiar în planul teoretic, menţinerea identităţii fiinţei omeneşti şi să se justifice, în planul practic, respectul absolut care-i este datorat.

În al doilea rând, Sfinţii Părinţi afirmă posibilitatea unei cauze demonice, exercitându-se direct asupra psihismului sau făcând să intervină trupul cu titlul de intermediar. Această concepţie a unei etiologii demonice poate părea în zilele noastre arhaică şi desuetă. Rolul activităţii demonice este, azi, în Occident, dacă nu ignorat, măcar subestimat de mulţi, inclusiv din rândul creştinilor, în ciuda numeroaselor referinţe care se fac asupra lui în Scripturi, texte liturgice, scrieri patristice şi lucrări hagiografice.

Cu toate acestea, făcând abstracţie de un anumit număr de factori legaţi de epocă, această concepţie nu ne pare a-şi fi pierdut toată valoarea.

În primul rând, vom observa în legătură cu bolile mintale ceea ce am constatat deja la bolile trupeşti, şi anume că, în Evanghelii şi la Sfinţii Părinţi, explicarea printr-o cauză demonică nu ţine, cum se afirmă adesea, de ignorarea cauzelor naturale, deoarece aceleaşi boli sunt explicate, după caz, prin unele sau prin celelalte.

În al doilea rând, vom nota că un savant universal recunoscut ca profesorul Marcel Sendrail, vorbind în calitate de medic, nu ezită să scrie în recenta sa *Istorie culturală a bolii*: „Obişnuinţele critice care au credit astăzi preferă să recunoască în cazurile aparent similare – cazurile de posesiune raportate în Evanghelii – efecte ale unor dezordini mintale lipsite de caracter ocult. Ar rămâne de dovedit că aceeaşi ipoteză e valabilă pentru toate manifestările psihopatice, fără excepţie. De două milenii, cum conţinutul gândirii omeneşti pretins lucide s-a schimbat, s-au schimbat şi formele alienării ei, şi formele ei de pervertire. Ne-ar plăcea, la urma urmelor, să ne putem convinge că istoria timpului nostru îngăduie negarea faptului că în lume se exercită influenţe şi acte violente datorate unei puteri malefice”.

În al treilea rând, nu avem încotro în a constata că anumiţi bolnavi mintali evocă, în relatările lor, prezenţa în ei, măcar în anumite momente, a unei forţe străine care-i împinge, împotriva propriei voinţe, la anumite gânduri, cuvinte sau acţiuni, şi că unii din ei prezintă ca pe o entitate demonică această forţă care le dictează faţă de ei înşişi sau/şi de ceilalţi comportări foarte clar negative, care pot să meargă până la crimă sau/şi sinucidere. Nişte psihiatri americani, tulburaţi de constanţa şi similitudinea acestor evocări la indivizi provenind totuşi din medii socio-culturale diferite, adesea areligioase, au fost determinaţi s-o rupă, asupra acestui punct, cu tradiţia naturalistă care refuză să vadă în aceste consideraţii altceva decât simptome ale unui delir, şi deci să le ia în serios conţinutul, hotărând, cu titlu de ipoteză de lucru, să ia în consideraţie aceste relatări de experienţe demonice ca şi cum ele ar corespunde unei realităţi obiective. Unul dintre ei, inventariind, examinând şi comparând „vocile” pe care pacienţii spuneau că le-au auzit, a constatat că aceste „mesaje” n-aveau caracterul haotic, incoerent şi dezordonat la care ar trebui să ne aşteptăm din partea unei dezorientări psihologice, ci păreau să corespundă unei intenţii bine definite, logice şi coerente, şi prezentau o structură (pattern) identificabilă, care pare într-adevăr să existe independent de înşişi aceşti pacienţi. Nu putem, fără îndoială, să tragem concluzii din acest studiu care, în ciuda originalităţii ipotezei lui, se mărgineşte la un plan pur descriptiv, la existenţa reală a puterilor demonice aşa cum le concepe tradiţia creştină, dar e cel puţin frapant de constatat similitudinea care există între trăsăturile puse în evidenţă şi acelea pe care această tradiţie le atribuie în general acţiunii demonilor, dintre care cele mai evidente sunt o împingere la acte impudice şi o voinţă constantă de a face rău.

Sfinţii Părinţi admit o etiologie spirituală, definită în general prin cutare sau cutare suferinţă dezvoltată într-un mod paroxistic. Această etiologie e foarte importantă, deoarece ea priveşte cea mai mare parte a nevrozelor nosografiei clasice actuale, ca şi anumite forme de psihoze. Astfel, atitudinea pe care psihiatria modernă o desemnează sub numele de „supravalorizare" sau „hipertrofiere a eu-lui", care este prezentă în cel mai înalt grad în psihoza paranoică şi într-un grad mai scăzut în nevroza isterică, şi de care pot fi legate numeroase dificultăţi relaţionale – simptom prezent în cea mai mare parte a nevrozelor – îşi găseşte în mod vădit o corespondenţă în patima trufiei, aşa cum o descriu Sfinţii Părinţi. În aceeaşi categorie de realitate, ceea ce se numeşte în general, de la Freud încoace, „narcisism" pare să corespundă în aceeaşi măsură acestei patimi, dar legându-se încă şi mai strâns de patima originară a *filautiei*, iubirea pasionată de sine, care are ca obiect principal trupul. Anxietatea şi angoasa, prezente în cea mai mare parte a psihozelor şi în toate nevrozele, pot fi raportate cu uşurinţă la suferinţele fricii şi tristeţii, aşa cum le concepe ascetica. Agresivitatea, care se găseşte şi ea în cele mai multe nevroze şi în anumite psihoze, poate fi legată de suferinţa „furiei", în sensul larg pe care i-l dau Sfinţii Părinţi. Astenia, simptom comun multor boli mintale, corespunde aproape întocmai uneia din componentele esenţiale suferinţei akediei. Putem, în egală măsură, să percepem un raport direct între nevrozele fobice, definite în mod clasic ca frici" angoasante", şi suferinţa „fricii". Nevroza de angoasă poate fi cu uşurinţă situată în cadrul aceleiaşi suferinţe a fricii şi al suferinţei tristeţii. Psihoza melancolică are un raport manifest, pe de o parte, cu akedia şi, pe de altă parte şi mai ales, cu „disperarea", formă extremă a suferinţei tristeţii.

Nosografia şi terapeutica bolilor spirituale, elaborate de Sfinţii Părinţi, prezintă încă şi astăzi un foarte mare interes. În primul rând, ele sunt fructul experienţei acumulate de numeroase generaţii de asceţi care, pe de o parte, au explorat sufletul omenesc în cele mai mici unghere ale sale şi au ajuns la o cunoaştere a acestuia extrem de subtilă şi de profundă, şi, pe de altă parte, s-au străduit pe toată durata vieţii lor să-l stăpânească şi să-l transforme, dobândind o experienţă unică, de o remarcabilă eficienţă.

În al doilea rând, ele înfăţişează omul în toată complexitatea naturii lui, iau în calcul multiplele dimensiuni ale fiinţei lui, problemele pe care i le pune însăşi existenţa sa (îndeosebi cea a sensului ei), destinul său general şi relaţia lui cu Dumnezeu, importanţa acestor factori în etiologia şi terapeutica bolilor mintale fiind recent redescoperită de curentul psihoterapiilor existenţiale.

Chiar dacă fenomenele de anxietate şi de depresie fac în lume mai mult două milioane de victime, acestea din urmă capătă, cel mai adesea un răspuns chimic la suferinţele lor. Dacă unele din aceste suferinţe au, fără îndoială, o origine organică şi justifică o astfel de terapeutică, cele mai multe dintre ele, se admite în mod general, ţin de ceea ce se numeşte în mod curent „suferinţa de a trăi", altfel spus, de problemele existenţiale în faţa cărora psihiatria clasică rămânea total neputincioasă. Este clar că aceste probleme fac în mare parte trimitere la sfera spirituală pe care o înfăţişează Sfinţii Părinţi, ale căror concepţii nosologice şi terapeutice par în această privinţă cu totul pertinente, deoarece ajung, dincolo de diferenţele de context social şi de epocă, la o dimensiune universală a existenţei omeneşti, la dificultăţile pe care le întâlnesc toţi oamenii în armonizarea vieţii lor interioare, în găsirea unui sens al vieţii lor$ în situarea fiinţei şi activităţii lor, în raport cu valorile despre a căror dispariţie mulţi psihiatri admit că ea contribuie actualmente la creşterea numărului de tulburări mintale, şi mai ales a acestor fenomene de anxietate şi de depresie.

Pe de altă parte, ni s-a părut că n-am putea încheia această lucrare fără să evocăm o formă foarte specială de nebunie – nebunia întru Hristos. Studiul ei ne va aduce în plus informaţiile utile asupra modului în care erau priviţi în societatea bizantină nebunia şi nebunul. Situaţia, vom vedea, nu era idilică. Se dovedeşte că în această societate, ca şi în multe altele, nebunul era – cu excepţia marilor spirite care ne arată că, până şi într-o societate în mod oficial creştină, acceptarea, respectul şi ajutorarea celuilalt, în specificitatea şi slăbiciunea lui, nu pot fi decât rezultatul unei izbânzi de sine şi al unei victorii asupra patimilor, apte să facă să

triumfe dragostea pentru oameni pe care le-o datorăm, după domnul, celor mai lipsiţi – obiectul dispreţului şi respingerii.

„Nebunul întru Hristos”, acest tip de ascet dispărut astăzi, are el însuşi o valoare exemplară: una din motivaţiile lui este de a împărtăşi până la capăt condiţia săracilor, umiliţilor, a dispreţuiţilor şi damnaţilor societăţii, şi, în primul rând, a „nebunilor”, şi de a putea, prin dobândirea experienţei intime a stării acestora, să participe mai bine la suferinţele lor, să se apropie cât se poate de mult de ei, pentru a le veni în mai bine în ajutor, devenind imitatorul Apostolului care spune: „Cu cei slabi m-m făcut slab, ca pe cei slabi să-i dobândesc; tuturor toate m-am făcut, ca în orice chip, să mântuiesc pe unii” (I Cor. 9,22).

Premise antropologice: complexul uman.

Sfinţii Părinţi au insistat adesea asupra faptului că fiinţa omenească nu este numai suflet, nici numai trup, ci una şi alta, de nedisociat.

Afirmând că trupul face parte integrantă din însăşi fiinţa omului, recunoscându-i acestuia demnitate egală cu aceea a sufletului, ei contrazic concepţiile spiritualiste potrivit cărora trupul n-ar fi decât un avatar al sufletului, semnul decăderii lui, o sursă de necurăţenie pentru el, un mormânt care l-ar ţine prizonier din hazard, un element care i-ar fi supraadăugat şi neesenţial, numai sufletul constituind esenţa omului, el trebuind să se reveleze sau să se desăvârşească prin detaşarea de trup, prin negarea progresivă a acestuia.

Afirmând în mod corelativ că omul este suflet şi trup în acelaşi timp, ei se opun tuturor formelor de materialism sau de naturalism care neagă sufletul, sau îl reduc la a nu fi decât un epifenomenal trupului sau un produs derivat al acestuia şi determinat de el, şi care fac din trup esenţa omului şi principiul oricărei manifestări umane.

„Sufletul nu e omul, scrie Sfântul Justin, ci suflet de om; trupul nu e omul, ci trup de om". Iar Sfântul Irineu: „Carnea modelată, numai ea, nu reprezintă omul perfect: ea nu e decât trupul omului, deci o parte a omului. Sufletul, numai el, nu reprezintă mai mult omul: el nu e decât sufletul omului, deci parte a omului".

Omul este deci suflet şi trup în acelaşi timp, compusul celor două elemente. Sfinţii Părinţi nu încetează să repete că omul este dublu, compus de la natură, că fiinţa lui nu se poate lăsa redusă la un element sau altul, că esenţa lui este constituită din cele două elemente. „Omul este complex de la natură şi constă din trup şi suflet", mai notează Sfântul Irineu, iar Athenagoras: „Omule, tu eşti dublu de la natură, alcătuit dintr-un suflet şi dintr-un trup, şi acelaşi Dumnezeu este creatorul trupului şi sufletului", spune Sfântul Chiril al Ierusalimului. Acelaşi lucru găsim la Sfântul Ioan Gură de Aur: „Omul este un vieţuitor animal raţional, care se compune din două naturi, dintr-un suflet spiritual şi dintr-un trup material". Iar Sfântul Grigorie de Nyssa: „Să spunem, ce este omul? Suflet şi trup în acelaşi timp sau numai unul din două? Dar fără îndoială că unirea celor două caracterizează fiinţa vie". Să-l citäm şi pe Sfântul Grigorie Palama: „Calitatea de om nu se aplică sufletului sau trupului separat, ci la amândouă împreună, căci împreună au fost create după chipul lui Dumnezeu".

Afirmarea unei alcătuiri duale, a coexistenţei celor două elemente, şi distincţia lor clară nu traduc totuşi o concepţie dualistă. „Omul este una în alcătuirea sa de suflet şi trup", subliniază Sfântul Grigorie de Nyssa.

El este cu atât mai mult una în cele două naturi ale sale, cu cât sufletul şi trupul provin dintr-un acelaşi act creator, săvârşit în acelaşi moment. „Fiinţa omului nu trebuie să aibă decât o unică şi comună origine", scrie Sfântul Grigorie de Nyssa. Cuvântul divin, precizează Sfântul Niceta Stethatos, „departe de a aşeza cu precădere una sau alta dintre naturi ca suport pentru a aşeza cu precădere una sau alta dintre naturi ca suport pentru cea de-a doua, astfel încât una să fie anterioară celeilalte sau cauza ei ori efectul ei, fie trupul faţă de suflet, fie sufletul faţă de trup, a unit, dimpotrivă, fără a confunda , cele două naturi într-o substanţă unică". Această comuniune pe care Dumnezeu o realizează prin crearea omului se repetă în acelaşi fel la conceperea fiecărei persoane. Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă: „În ceea ce priveşte crearea fiinţelor individuale, un principiu nu-l precede pe celălalt în existenţă. Nici sufletul nu se naşte înaintea trupului, nici invers". „Este corect să spunem că nici sufletul nu există înaintea trupului, nici trupul separat de suflet, ci pentru amândouă nu există decât o singură origine: dacă analizăm lucrurile într-un plan superior, această origine îşi are fundamentul în cea dintâi intenţie a lui Dumnezeu; dintr-un punct de vedere mai puţin elevat, ea se produce în primele momente ale venirii noastre pe lume", mai notează el. Sfântul Maxim afirmă tot atât de limpede naşterea întru existenţă simultană a sufletului şi trupului, omul fiind natură compusă: „Orice natură compusă , atât în ceea ce o priveşte, cât şi în

componentele sale, are propriile părţi simultane în naşterea întru existenţă"; „părţile ei sunt contemporane între ele între ele şi cu ea, după cum ele coexistă în naşterea lor întru existenţă, nici una din cele două părţi nepreexistând faţă de cealaltă în timp".

Sfântul Maxim arată că părţile se raportează cu necesitate la ceva şi sunt amândouă simultan necesare pentru a constitui *chipul complet* care este omul. Moartea însăşi, subliniază Sfântul Maxim, nu separă trupul şi sufletul decât în mod relativ: nici sufletul, nici trupul nu există atunci individual, ci sunt întotdeauna trup şi suflet nu numai ale unui om, ci ale cutărui om considerat ca un tot, ale cărui părţi rămân.

Aceste câteva aprecieri sumare ne arată că Sfinţii Părinţi caută în mod constant să apere echilibrul în înţelegerea alcătuirii fiinţei omeneşti: cele două substanţe care o compun sunt distincte fără a fi separate şi unite fără a fi confundate. Sufletul este legat de trup, scrie Sfântul Simeon Noul Teolog, „într-un chip negrăit şi de nepătruns, într-o fuziune fără amestec şi fără confundare". Aşa că nu e posibil să-l înfăţişăm în întregime pe unul fără celălalt, să reprezentăm omul printr-unul independent de celălalt, deşi fiecare îşi păstrează propria natură şi, într-o anumită măsură, propriul destin".

Contopirea sufletului cu trupul implică faptul că, în orice activitate umană, ele acţionează simultan şi îndură aceleaşi afecţiuni. „Afinitatea care există între ele arată că sunt unite, căci fiinţa însufleţită în întregul ei suferă aceeaşi afecţiune ca şi cum ar fi una", remarcă Nemesius de Emesa, care mai notează: „Sufletul, făcând parte din cele schimbătoare, pare să se găsească în comunicare de sentimente cu trupul; datorită legăturii cu acesta, el pare să fie supus influenţei trupului şi să-i imprime acestuia propria-i influenţă". „Care durere, care bucurie, care mişcare a trupului nu reprezintă o acţiune comună trupului şi sufletului?", întreabă Sfântul Grigorie Palama. Sfântul Maxim scrie mai exact: „Orice natură compusă /…/ îşi ţine părţile în mod normal şi necesar amestecate unele cu altele. Este cazul omului şi al oricărei alte naturi compuse. Sufletul, fără să vrea, conţine trupul şi e conţinut de acesta; el oferă viaţa, împărtăşindu-i în chip firesc pasiunile şi durerile, prin capacitatea pe care o posedă de a fi apt să le primească".

Pentru a afirma coresponsabilitatea sufletului şi a trupului întru păcat, Sfinţii Părinţi subliniază comuniunea actelor lor: „În orice acţiune, ele sunt legate unul de celălalt şi participă în egală măsură la deznodământul ei. Atunci, cum le separaţi unul de celălalt când admiteţi că actele voastre vor fi judecate? Şi în ce fel, dacă actele le sunt amândurora, îi rezervaţi sufletului unica responsabilitate?", întreabă Sfântul Grigorie de Nyssa. Sfinţii Părinţi, în această ordine de idei, mai notează că pasiunile sunt comune sufletului şi trupului, aşa cum şi virtuţile sunt.

În acest fel, orice mişcare a sufletului este întovărăşită de o mişcare a trupului, şi orice mişcare a trupului de o mişcare a sufletului: orice act şi orice mişcare a fiinţei omeneşti este deopotrivă act şi mişcare pentru sufletul şi pentru trupul ei. Evagrie evocă această dublă relaţie, iar Sfântul Maxim Mărturisitorul o descrie foarte explicit: „E scris că aceste patru cauze transformă complexitatea trupului şi dăruiesc intelectului, prin intermediul lui, gânduri pătimaşe sau nepătimaşe: sunt îngerii, demonii, aerul pe care-l respirăm, hrana pe care o mâncăm. Este scris că îngerii transformă prin cuvânt, demonii transformă prin atingere, aerul transformă prin schimbările sale şi că hrana transformă prin calitatea, abundenţa sau raritatea alimentelor. Fără a vorbi de schimbările care, prin memorie, auz şi vedere, modifică substanţa trupului dacă sufletul este afectat cel dintâi de durerile sau bucuriile care survin. Atunci când el e afectat în acest fel, sufletul transformă structura trupului. Dar când structura trupului este ea transformată de ceea ce am spus, el creează gânduri pentru inteligenţă".

În complexul uman, nici un element nu poate acţiona fără să fie implicat celălalt element. Carnea fără suflet nu poate realiza nimic, nici sufletul fără carne, dar din diferite motive diferite: trupul are nevoie de suflet ca să trăiască şi să se mişte, în vreme ce sufletul are nevoie de trup ca să se manifeste, să se exprime şi să acţioneze asupra lumii exterioare. Căci trupul este slujitorul, organul sau instrumentul sufletului, instrument indispensabil exercitării

funcţiilor lui de relaţie cu lumea şi manifestării facultăţilor lui în condiţiile existenţei pământeşti. În acest cadru, toate activităţile sufletului, aşa cum se manifestă ele, nu pot exista decât în trup.

Astfel, sufletul rămâne neexprimat atâta timp cât organele trupeşti necesare realizării activităţii lui nu sunt capabile să asigure funcţia lor instrumentală. Este cazul embrionului, unde acestea nu sunt dezvoltate, după cum explică cu claritate Sfântul Grigorie de Nyssa: „Chiar dacă sufletul nu se manifestă în plină lumină prin anumite activităţi, el nu este prin aceasta mai puţin prezent în embrion. De fapt, configuraţia omului care trebuie să se nască deja există deja ca virtualitate, dar sufletul este încă ascuns, deoarece el nu se poate manifesta decât în conformitate cu o ordine necesară. Astfel, el e prezent, dar invizibil; nu va apărea decât datorită exercitării activităţii lui naturale, însoţind dezvoltarea trupului"; „activităţile sufletului se desfăşoară în corelaţie cu formarea şi perfecţionarea trupului care-l primeşte". Acesta este şi cazul adultului, în anumite boli care afectează aceste organe şi le împiedică să actualizeze anumite potenţialităţi ale sufletului, actualizare pentru care erau în mod natural destinate. Dar acest lucru este adevărat şi pentru primii ani ai vieţii, când sufletul, deşi posedă din naştere totalitatea posibilităţilor sale, nu poate ajunge să şi le manifeste decât pe măsura dezvoltării organismului. Sfântul Grigorie de Nyssa scrie astfel. „Sufletul, chiar dacă nu se prezintă prin anumite activităţi în lumină, nu e mai puţin prezent în embrion. /…/ El este prezent, dar invizibil; nu va apărea decât graţie exercitării activităţii lui naturale, însoţind dezvoltarea trupului". „Activităţile sufletului se dezvoltă în corelaţie cu formarea şi perfecţionarea trupului care-l primeşte".

Toate aceste consideraţii nu trebuie totuşi să ne facă să uităm că sufletul este de o natură diferită de cea a trupului, fiind necorporal, şi că posedă şi păstrează supremaţia asupra acestuia: sufletul e cel care dă viaţă trupului, lui i se datorează aceasta din ură organizarea; el îi conduce activitatea şi menţine unitatea. Contopirea sufletului şi trupului se datorează sufletului care pătrunde în fiecare dintre părţile acestuia şi face din el organul lui. Sfântul Maxim Mărturisitorul notează: „Sufletul, răspândindu-se în tot trupul, asigură viaţa şi mişcarea acestuia, în măsura în care, simplu prin natură şi necorporal, nu este dispersat, nici închis în el, ci cuprinde fiecare din membrele lui, în măsura în care trupul este destinat să-l primească, potrivit posibilităţii care se află în mod natural în el, şi este apt pentru lucrarea lui". Sfântul Macarie scrie la rândul lui: „Sufletul, care este un element subtil, a înconjurat şi acoperit membrele acestui trup terestru. El a înconjurat ochiul, prin care şi el vede; a înconjurat urechea, prin care şi el aude; a înconjurat mâna, nasul şi, ca să spunem totul, trupul întreg şi membrele acestuia. Sufletul este astfel unit cu întregul trup, prin intermediul căruia el duce la bun sfârşit tot ceea ce face în mare în viaţă. Nemesius de Emesa sintetizează toate aceste aspecte: sufletul, „fiind necorporal, pătrunde peste tot; el rămâne inalterabil, asemenea elementelor pure; şi îşi păstrează unitatea; în sfârşit, el face să se întoarcă în folosul lui lucrurile în care se află, şi nu ajunge niciodată să depindă de ele. Or, aşa cum soarele, prin prezenţa lui, face aerul strălucitor şi luminos, şi aşa cum lumina este contopită cu aerul fără a se amesteca cu el, în acelaşi fel sufletul, fiind unit cu trupul, rămâne cu totul distinct de acesta din urmă. Dar există această diferenţă, că lumina soarelui, fiind un element şi fiind limitată la un spaţiu, nu se află peste tot unde iradiază, în vreme ce sufletul este necorporal şi necircumscris unui loc, se găseşte în întregime şi peste tot acolo unde iradiază; şi nu există nici o parte pe care s-o lumineze în care el să nu se găsească în întregime. Căci sufletul nu este supus trupului, ci acesta îi este supus lui; iar el nu se află în trup ca într-un vas sau ca într-un burduf, ci mai degrabă trupul se găseşte în el".

Faptul că sufletul conduce organizarea şi funcţionarea trupului nu înseamnă totuşi decât în mod parţial conducerea trupului de către subiectul uman. A preciza măsura acestei stăpâniri presupune să fie definită natura complexă a sufletului. Această definire va permite şi să se precizeze în ce măsură este dependent de trup.

Spiritul, sufletul şi trupul

Sfinţii Părinţi disting de obicei în sufletul omenesc trei *puteri*. Nivelului celui mai elementar (care nu este întotdeauna distins explicit şi se găseşte adesea inclus într-o concepţie lărgită a celui de-al doilea nivel) îi corespunde puterea vegetativă sau vitală, pe care o posedă toate fiinţele vii, oameni, animale şi plante. Funcţiile ei principale sunt hrănirea, creşterea şi reproducerea. Pe de altă parte, ea reprezintă sursa vieţii din organism şi asigură în special funcţionarea organelor vitale. Capacităţile vitale care corespund sufletului vegetativ scapă controlului voinţei umane, ele „operează fie că vrem, fie că nu".

La cel de-al doilea nivel se găseşte „puterea" animală, care le este comună oamenilor şi animalelor. Împreună cu puterea vegetativă, ea constituie partea iraţională a sufletului. Se mai numeşte *poftitoare* şi *trecătoare*. În afară de capacitatea de a avea senzaţii şi de a percepe, ea comportă două elemente: „iritarea" sau înflăcărarea, de unde provin toate formele de agresivitate, dar şi voinţa, în dimensiunea ei combativă, şi senzualul, acesta din urmă cuprinzând pofta, afectivitatea şi înclinaţiile. Ei i se adaugă şi imaginaţia, sub forma ei elementară, neraţională.

La om, exercitarea acestor capacităţi poate fi controlată de către facultăţile părţii raţionale.

La cel de-al treilea nivel, se găseşte puterea de judecată, care îi este proprie omului şi constituie caracteristica principală a naturii lui, care-l diferenţiază de celelalte fiinţe. Cele două facultăţi principale ale acesteia sunt raţiunea şi, la un grad superior, spiritul sau intelectul care reprezintă principiul conştiinţei (în sens psihologic sau moral) şi al capacităţii pe care o are omul de a se autodetermina, şi, deci, al polului superior al voinţei lui şi al principiului libertăţii sale. *Nous*-ul este şi principiul tuturor funcţiilor inteligenţei: în primul rând, inteligenţa intuitivă (nous-ul propriu-zis), facultate a contemplaţiei şi sursă a oricărei cunoaşteri; în al doilea rând, raţiunea, şi tot ce provine din inteligenţă: gândirea, reflecţia, judecata, discernământul, discursul interior, de unde provin limbajul, memoria.

Nous-ul este cea mai înaltă capacitate a omului, cea care conţine putinţa de a comanda, de a dirija (din acest motiv, o numim adesea *ègemonikon*). Prin intermediul ei, omul are posibilitatea de a se situa, de a se stăpâni şi de a se transcende.

Nous-ul reprezintă posibilităţile contemplative ale omului. El, prin care omul este legat de Dumnezeu, se întoarce către el, tinde spre El şi ajunge la contopirea cu El, este capital pentru Sfinţii Părinţi. Prin *nous*, omul se găseşte legat de Dumnezeu în mod obiectiv, de la crearea sa, şi în mod definitiv: el este, de fapt, chipul lui Dumnezeu în om. Şi acest chip poate fi acoperit sau murdărit de păcat, dar nu distrus: el este amprenta de neşters a fiinţei lui profunde, a naturii lui adevărate, al cărui *logos* sau principiu constitutiv nu poate fi alterat.

Nous-ul este creat, dar este nemuritor prin har; schimbător prin natură, dar putând să-şi controleze şi să-şi dirijeze propria schimbare. Chip al lui Dumnezeu, dar nu divin prin natură, el are posibilitatea, dacă se deschide harului divin, să fie îndumnezeit după ce a dobândit asemănarea cu Dumnezeu.

Este important de semnalat că după Sfinţii Părinţi, *nous*-ul este cel care, în om, corespunde cel mai mult persoanei; „se poate spune, scrie V. Lossky, că el este sediul persoanei, al ipostasului uman care conţine în el ansamblu naturii – spirit, suflet şi trup".

Sfinţii Părinţi, care utilizează în mod frecvent reprezentarea dihotomică suflet-trup, înţelegând prin noţiunea unică de suflet (*psikhè*) toate elementele acestuia, manifestă în acest fel cu claritate semnificaţia pe care o dau unităţii profunde a sufletului. După cum *nous*-ul pătrunde totalitatea trupului, aşa pătrunde el totalitatea sufletului animal şi vegetativ. Prin contopirea totală a nous-ului cu totalitatea sufletului şi trupului, omul în întregul lui se descoperă a fi chipul lui Dumnezeu şi ipostaziat. Trupul şi sufletul capătă prin această

contopire şi putinţa de a participa integral la viaţa spirituală. *Nous*-ul are puterea de a supune toate celelalte elemente ala compusului uman, de a le pune în acord cu sine şi de a le spiritualiza, comunicându-le până în fiinţa lor cea mai profundă energiile divine pe care el e apt prin natură să le primească. În acest fel, prin intermediul lui, omul, în totalitatea lui, poate fi unit cu Dumnezeu şi îndumnezeit în har. Astfel, *nous*-ul reprezintă principiul unităţii fizice a complexului uman, principiul unităţii lui spirituale şi, în sfârşit, mijlocul unirii lui cu Dumnezeu.

Prin sufletul lui raţional, omul deţine stăpânirea asupra acţiunilor şi purtărilor lui, *nous*-ul reprezentând, în acelaşi timp cu principiul raţiunii sale, pe acela al voinţei şi liberului arbitru.

În acest fel, spre deosebire de animal, el îşi stăpâneşte activitatea simţurilor. În acest sens, Sfântul Atanasie notează: „Cum de ochiul, fiind în chip natural făcut să vadă, iar urechea să audă, se depărtează de aceasta şi o preferă pe cealaltă? Ce îndepărtează ochiul de vedere, ce împiedică urechea să audă, în vreme ce ea este în chip natural făcută să audă? Şi gustul, făcut în chip natural pentru a gusta, de ce se opreşte adesea din elanul său natural? Cine împiedică mâna, făcută în chip natural să acţioneze, să atingă cutare obiect? Cine îndepărtează de percepţie mirosul, făcut în chip natural pentru a mirosi? Cine acţionează în acest fel împotriva proprietăţilor naturale ale trupului? Cum de se lasă trupul îndepărtat de natura lui şi condus de sfatul altcuiva, şi dirijat de un semn al acestuia? Toate acestea arată că numai sufletul raţional conduce trupul. Trupul nu este deloc făcut spre a se mişca singur, ci se lasă condus şi purtat de către altcineva". Într-un mod mai general, Sfântul Grigorie de Nyssa remarcă că fiecare element al trupului „este păzit, ca de o santinelă, de facultatea noetică a trupului".

La fel, sufletul raţional este în principiu capabil să conducă facultăţile „părţii sale iraţionale": elementul iritabil, elementul poftitor şi tot ce izvorăşte din afectivitate, din imaginaţie. *Nous*-ul se arată capabil şi să controleze activităţile psihice ale sufletului raţional, şi să conducă atât fluxul, cât şi conţinutul gândurilor şi amintirilor.

Dacă sufletul se reazemă de trup şi dacă depinde de acesta în manifestarea şi activităţile lui în lumea exterioară, el rămâne, pe de altă parte, esenţialmente independent de acesta. În vreme ce trupul nu se poate mişca fără suflet, sufletul se mişcă singur. Pe de o parte, omul, prin conştiinţa sa, transcende limitele propriului trup. „Când sufletul a venit în trup şi l-a înlănţuit, remarcă Sfântul Atanasie , el n-a fost restrâns şi măsurat după micimea trupului, ci foarte des, în vreme ce acesta este culcat în patul lui, imobil şi ca adormit în moarte, sufletul, conform propriei virtuţi, este treaz şi se înalţă deasupra naturii trupului".

Această independenţă a sufletului se manifestă cu claritate la moarte, când trupul se descompune, în vreme ce sufletul continuă să trăiască. „Dacă sufletul este acela care mişcă trupul, fără a fi el însuţi mişcat de altcineva, scrie Sfântul Atanasie, urmează că sufletul se mişcă singur şi că, după ce trupul a fost băgat în pământ, el se mişcă mai departe singur. Căci nu sufletul moare, ci trupul, când se desparte de suflet. Deci, dacă el ar fi mişcat de trup, ar rezulta că, forţa motrice dispărând, el ar trebui să moară; dar dacă sufletul este cel care pune în mişcare trupul, cu atât mai mult el se pune singur în mişcare. Şi dacă el se pune în mişcare, în chip necesar trăieşte după moartea trupului. Căci mişcarea sufletului nu este altceva decât viaţa lui". Sfântul Grigorie Palama dezvoltă o concepţie analoagă, arătând cu mai multă precizie ce distinge în acest domeniu omul de animal: „Sufletul fiecăruia din animalele dotate cu raţiune susţine viaţa nu ca o esenţă, ci ca o energie, căci ea nu există pentru altcineva, nu în sine. Vedem că ea nu conţine nimic altceva decât ceea ce acţionează prin intermediul trupului. Când acesta se descompune, este, deci, necesar ca ea să se descompună odată cu el. Sufletul fiecăruia dintre oameni înseamnă şi viaţa trupului care trăieşte în el. cu toate acestea, el poartă viaţa nu numai ca o energie, ci ca o esenţă, căci el – sufletul – trăieşte în sine. Vedem că el susţine viaţa dotată cu raţiune şi intelect, această viaţă care este, în mod vizibil, alta decât aceea a trupului şi a tot ce trece prin trup. Iată de ce, atunci când trupul se descompune,

sufletul nu se descompune o dată cu el şi rămâne nemuritor, căci el nu se găseşte la vederea altcuiva, ci poartă, ca pe o esenţă, viaţa în sine".

Nebunia de origine somatică

Sfinţii Părinţi nu ezită să recunoască anumitor forme de nebunie o origine fiziologică, întâlnindu-se în aceasta cu concepţiile medicale cu preţ în epoca lor.

Beţia psihică rezultată din absorbirea de alcool sau de droguri reprezintă dovada unei astfel de origini pentru anumite forme de delir sau de halucinaţie. Este vorba aici de substanţe toxice exterioare trupului, care, prin intermediul acestuia, au generat tulburări psihice. Dar unele deliruri pot avea drept cauze şi afecţiuni intrinsece trupului. Astfel, febra, simptom comun multor boli, constituie o sursă frecventă pentru acestea.

Nemesius din Emesa atribuie anumite rătăciri ale imaginaţiei unei leziuni a ventriculelor anterioare ale creierului. La fel, Sfântul Grigorie de Nyssa admite drept cauză posibilă a delirului afecţiunea *phrenes*-urilor: „O, ştim, delirul nu provine numai din beţie: boala membranelor care înconjură părţile laterale ale creierului, e însoţită, după spusele medicilor, şi de o slăbire a gândirii – ei numind această boală *phrenitis*, de la cuvântul *phrenes*, care reprezintă numele dat acestor membrane”.

Sfântul Grigorie de Nyssa se plasează astfel de partea celor care cred că starea proastă a meningelor produce dezechilibru mintal. Sfinţii Părinţi notează, de asemenea, că anumite forme de paralizie sunt însoţite de o distrugere a facultăţilor, mintale şi-l scot pe om din minţi.

Influenţa organismului asupra dezordinilor psihice nu se limitează pentru Sfinţii Părinţi doar la cazurile enunţate anterior: „În ceea ce mă priveşte, scrie Sfântul Grigorie de Nyssa, recunosc cu uşurinţă că precumpănirea afecţiunilor fizice tulbură adesea inteligenţa şi că stările trupului slăbesc activitatea naturală a raţiunii”. Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă, la rândul lui: „Datorită unor mici schimbări în constituţia trupului, sufletul este tulburat în numeroasele funcţii ale sale”. Sfinţii Părinţi adoptă pentru formele de nebunie de care este vorba aici, la fel ca pentru bolile trupeşti, categoriile cele mai obişnuite ale medicinii bizantine, care sunt, în esenţa lor, cele ale tradiţiei hipocrato-galenice. Aceste afirmaţii sunt însoţite, totuşi la Sfinţii Părinţi de un anumit număr de precizări care, situându-le în cadrul antropologiei creştine, le deosebesc de tezele naturaliste şi evită erorile unei perspective deterministe, mecaniciste sau materialiste.

Pe de altă parte, dacă se admite că o alterare lezională sau funcţională a anumitor organe ale trupului pot genera tulburări ale psihismului, tulburări care, în anumite cazuri, se supun categoriilor nebuniei, asta nu înseamnă că sufletul se găseşte localizat în acele organe. „Atunci când mi se spune că activitatea duhului este slăbită sau chiar dispare în întregime în anumite stări ale trupului, scrie Sfântul Grigorie de Nyssa, eu nu văd în asta o dovadă suficientă pentru a circumscrie puterea duhului unui anumit loc”.

Potrivit antropologiei patristice, sufletul posedă o esenţă proprie şi nu se poate reduce la trup; nu este determinat de el. cu toate acestea, trupul îi condiţionează activitatea, este organul lui, instrumentul lui necesar. Fără el, sufletul nu se poate exprima, nici nu-şi poate realiza vreuna din posibilităţile lui de expresie. Pentru ca sufletul să se poată exprima normal în el, cu el şi prin el, este indispensabil ca trupul să fie pe de-antregul apt pentru funcţia lui instrumentală, aşa cum este în mod natural, în starea lui de sănătate, fiind hărăzit acestui scop de către Creator. Dar dacă o afecţiune atinge unul din organele trupului de care sufletul are nevoie ca să acţioneze şi să se manifeste, expresia psihică se va găsi perturbată, răsfrângând, în propriul ei fel, tulburarea organului ei mediator. Sfântul Grigorie de Nyssa explică o parte a acestei concepţii recurgând la o metaforă clasică: „În realitate, considerăm întregul trup construit în felul unui instrument muzical; aşa cum, adesea, instrumentiştii sunt împiedicaţi să-şi arate talentul muzical datorită scoaterii din uz a instrumentului de care se folosesc, care s-a stricat cu timpul, s-a spart într-o cădere, sau pe care rugina sau mucegaiul l-a făcut inutilizabil, în aşa măsură încât nu mai răspunde, chiar dacă cel care-l atinge este un flautist

de primă mână, aşa şi duhul, care se comunică prin întreg instrumentul său şi care atinge fiecare organ într-o manieră spirituală, potrivit naturii sale, nu-şi exercită activitatea normală decât acolo unde totul se află potrivit ordinii naturii; dar acolo unde slăbiciunea unei părţi împiedică lucrarea lui, el rămâne fără efect şi fără eficienţă. La fel, el face casă bună, de fapt, cu tot ce respectă ordinea naturii, dar rămâne străin faţă de tot ce se depărtează de ea". El mai notează: „În orice organ al complexului uman, care are o activitate proprie în sine, puterea sufletului poate rămâne fără efect, dacă organul în chestiune nu se păstrează potrivit ordinii naturale".

Din această concepţie decurge o consecinţă de mare importanţă: în cazul în care unele tulburări psihice sunt legate de o afecţiune somatică, ele nu sunt tulburări ale sufletului însuşi, ci ale expresiei, manifestării lui. Sufletul, dincolo de aceste perturbări aparente, nu este afectat el însuşi; el rămâne neatins în esenţa lui. Ioan din Singurătate, care recurge la aceeaşi comparaţie ca şi Sfântul Grigorie de Nyssa, explică aceasta foarte clar: „Pentru ca să-ţi dai seama că natura sufletului este separată, în profunzimea intelectului lui, de membrele trupului, el este impulsionat de simţurile celui din urmă, bagă de seamă că atunci când se produce o rănire a unuia din organele interne, fie la creier, fie la inimă, nu natura sufletului este rănită, ci este afectată acţiunea pe care acesta o exercită prin acele organe. Când este stricată o coardă de vioară, sau o ţeavă de orgă, nu degetul care le atinge este afectat, ci acţiunea artistică a degetului este împiedicată să se manifeste prin corzile viorii sau ale ţevii, şi pentru că aceste componente prin care arta se face auzită au fost stricate, însăşi acţiunea mâinii asupra lor este redusă la tăcere, fără ca arta să fi dispărut din mână şi fără ca mâna să fi fost afectată în acelaşi fel, ştiinţa sufletului este păstrată prin natura lui, iar acţiunea lui se serveşte de organe. Căci dacă însăşi natura sufletului s-ar revela prin trup, ea ar putea şi să profereze un cuvânt simplu".

Distincţia operată de Sfinţii Părinţi este de cu totul altă natură decât aceea care ar putea părea aici mai la îndemână , aceea dintre *duh* şi *suflet*. Când în suflet apar tulburări, ele nu ating numai latura „psihică", duhul rămânând neatins. Sfântul Grigorie de Nyssa arată că duhul însuşi (nous) este afectat. Deci, sufletul întreg (inclusiv duhul) este atins de tulburări, dar numai, o repetăm, în acţiunea lui prin mijlocirea trupului. Nu există posibilitatea ca această acţiune să fie distrusă sau modificată în însuşi sufletul: numai trupul este cel care îi împiedică realizarea normală şi îi deformează expresia. Tulburarea nu se sprijină în nici un fel pe o parte a sufletului sau pe anumite funcţii ale sale, ci peste forma manifestării lui, pe medierea expresiei lui. Nu se găsesc schimbate decât modul în care se revelează trupul şi înfăţişarea acestuia prin intermediul trupului. Puterile diferite ale sufletului rămân în sine neschimbate, şi ar opera şi s-ar manifesta din nou în mod normal dacă trupul ar ajunge din nou apt să exercite funcţiile care se raportează la el.

Tulburările psihice care se relevează în acest caz nu sunt deci tulburări ale sufletului decât dintr-un punct exterior de vedere. Nebunia, care în anumite forme ale ei denumeşte aceste tulburări, nu este aici, la drept vorbind, o boală a sufletului, ci o boală a trupului. De aici, o serie de consecinţe importante. În primul rând, pe această concepţie se întemeiază posibilitatea şi chiar necesitatea unei terapeutici pur fiziologice. Deoarece sufletul nu este afectat în sine, ci cauza este pur somatică şi se deosebeşte de cea a altor boli nu prin natura, ci prin consecinţele ei, tratamentul trebuie să fie practicat nu de către un „medic al sufletului", ci de un medic obişnuit.

În al doilea rând, tratamentul va trebui să aibă drept unică misiune de a readuce trupul/instrument în starea lui normală, de a-i reda ordinea naturii lui, astfel încât să permită sufletului rămas intact în esenţa lui să se exprime din nou normal prin intermediul său, adică fără ca manifestarea lui să se găsească perturbată de tulburarea organului lui mediator.

Sfinţii Părinţi, după ce au adoptat pentru ceea ce aparţine bolilor trupeşti nosologia medicinii care domina epoca lor, şi anume medicina hipocrato-galenică, i-au adoptat şi principiile şi mijloacele terapeutice, între care medicamentele de bază de substanţe vegetale, minerale şi animale, băile şi dietetica ocupând prima poziţie.

Dar ca să se justifice diagnosticul şi terapeutica fiziologice, este indispensabil să fie clar pusă în evidenţă etiologia organică. Nu este de ajuns ca aceasta să fie dedusă dintr-o ipoteză generală a şcolii, din presupuneri ale medicinii sau culturii epocii, sau din convingerea particulară a observatorului. N-ar trebui, pornind de la cazurile în care tulburările psihice (în realitate, de la expresia psihică) apar neîndoielnic determinate de o afecţiune organică, să fie trasă concluzia că s-ar întâmpla la fel în toate tulburările psihice posibile. Pe de altă parte, nu se poate afirma, pornind de aici, că sufletul ar fi determinat de trup şi că n-ar fi decât expresia sau epifenomenul acestuia. Nu este de ajuns să se constate legătura tulburărilor psihice cu tulburările organice ca să se poată afirma că acestea din urmă sunt cauza sau chiar le condiţionează pe cele dintâi. Căci, dacă o medicină naturalistă, materialistă, organicistă sau mecanicistă afirmă că nebunia are în mod necesar drept cauză dezordini organice, perspectiva patristică, deşi admite, pentru anumite cazuri determinate existenţa sau posibilitatea unei origini somatice, refuză să extindă această explicaţie asupra tuturor cazurilor şi le recunoaşte şi alte cauze posibile. Că trupul, în nebunie, este întotdeauna implicat prin vreun aspect referitor la el nu este în mod obligatoriu semnul rolului lui cauzal sau determinant, ci ţine de relaţia strânsă care, în complexul uman, uneşte sufletul şi trupul. Or, această relaţie este potrivit antropologiei patristice, ambivalentă. Trupul condiţionează sufletul care, în cadrul complexului, deţine puterea de conducere, îi dă trupului viaţa şi mişcarea, şi face din el organul permanent pentru diferitele sale acte. Orice acţiune a sufletului se găseşte, din această cauză, repercutată în trup şi manifestată de acesta. Astfel, nişte tulburări somatice pot avea drept origine o acţiune a naturii asupra trupului, prin intervenţia elementelor străine sufletului, şi pot produce o inhibare sau o dezorganizare a manifestărilor psihice fără ca sufletul să fie în sine tulburat. Dar este la fel de posibil ca ele să nu fie decât expresia sau repercutarea în planul trupului a unor dezordini care-şi găsesc temeiul în sufletul însuşi şi cărora va trebui să le precizăm ulterior tipurile.

În prezenţa unor tulburări psihice şi a unor tulburări somatice supuse împreună observaţiei, va fi vorba să determinăm, dacă sunt în relaţie, care dintre ele sunt legate de altele, admiţând posibilitatea, pentru tulburările psihice, a unei etiologii care nu implică trupul şi recunoscându-le tulburărilor somatice, pe lângă posibilitatea de a fi cauză, aceea de a nu fi decât efecte, fără a uita că aceste două posibilităţi pot fi complicate, potrivit Sfinţii Părinţi, de o intervenţie demonică, ce poate acţiona asupra sufletului fie direct, fie prin intermediul trupului.

În faţa cestei complexităţi şi acestei diversităţi de etiologii pe multiple planuri, locul medicinii se află deosebit de limitat, iar pretenţiile ei totalitare respinse. Rolul medicului este limitat, în această perspectivă, la a încerca să pună în evidenţă cauza organică, în cazurile în care aceasta este probabilă, şi la a admite, în cazurile în care aceasta nu este contestabilă, existenţa unei alte etiologii, care nu ţine de competenţa lui.

În cazurile în care o cauză organică a tulburărilor este definită în mod clar, funcţia medicului se găseşte din nou redusă numai la planul fiziologic. Prin afirmaţia că, în aceste cazuri, sufletul nu este atins în chiar natura lui şi îşi păstrează, prin urmare, propria autonomie, este, de fapt, împiedicată pretenţia unui anumit tip de medicină sau de psihiatrie de a avea grijă de sufletul omului prin mijlocirea trupului şi de a-l dirija până şi în simţurile şi valorile care-l definesc. Este de notat că deja Tertulian denunţa această ingerinţă a medicinii într-un domeniu care, în mod firesc, îi scapă: „Am văzut medicina, sora filosofiei, cum se spune, luptându-se să demonstreze că, în principal, ei îi aparţine inteligenţa sufletului, prin îngrijirile pe care le dă trupului. De aici provin divergenţele dintre ea şi sora ei, pentru că ea pretinde că cunoaşte mai bine sufletul, tratându-l, ca să vorbim aşa, ziua-n amiaza mare şi chiar în sediul său. Dar ce importanţă poate să aibă pentru noi valoarea laudelor ei pompoase? Creştinul n-are nevoie de lungi discursuri ca să se lămurească asupra acestui subiect”.

Aceste poziţii se împotrivesc foarte clar tentativei medicinii/psihiatriei naturaliste de a reduce domeniul sufletului la fiziologie, de a organiza bolile psihismului după imaginea celor ale trupului sau chiar de a le defini drept boli ale psihismului însuşi, deci de a medicaliza

nebunia sub toate formele ei. Şi, prin aceasta, este respinsă posibilitatea de a reduce pacientul la trupul lui sau la simptomele care delimitează adevărata lui personalitate în spatele conceptelor artei medicale. Chiar în cazurile în care etiologia organică se impune şi în care tulburările psihice, văzute din exterior, par să ocupe fiinţa în întregul ei. Sfinţii Părinţi ne arată că sufletul a rămas neschimbat în natura lui profundă, intact în esenţa lui, autonom în fiinţa lui, şi că el veghează, dincolo de trup, imuabil, tăcut şi imperceptibil, aşteptând ca acesta din urmă să fie repus în starea de a fi iarăşi apt să-l manifeste potrivit mijloacelor lui normale şi să-l exprime în integralitatea lui care, din cauza bolii, se retrăsese în inaparent.

Putem să dezvoltăm aici compararea bolii cu o mască, pe care o face Sfântul Grigorie de Nyssa în legătură cu trupul: „Schimbarea produsă de boală afectează forma exterioară; în vreme ce masca bolii deformează acest aspect şi îl înlocuieşte. Dar, cu ajutorul gândirii, putem să îndepărtăm această mască şi să ne imaginăm ce s-a întâmplat cu Neeman Sirianul şi leproşilor, a căror istorie o spune Evanghelia. Deci, aspectul pe care boala ni-l ascundea, sănătatea ni-l dă înapoi cu caracteristicile proprii". Acest lucru se constată de fapt în multiple cazuri raportate în Evanghelii şi de Vieţile sfinţilor, unde, prin intervenţia miraculoasă, boala sau/şi nebunia cad ca o mască, iar omul îşi regăseşte dintr-o dată şi în întregime starea normală.

Nebunia de origine demonică

Găsim în Evanghelii un caz de nebunie pentru care originea demonică este diferită în mod clar: cel al posedaţilor gadareni. Numeroase cazuri asemănătoare ne sunt povestite de *Vieţile sfinţilor*, unde este clar arătat că este vorba de nebunie şi că ea are drept cauză acţiunea directă a unuia sau mai multor demoni. Avem cel mai adesea de-a face cu forme agitate sau chiar violente de nebunie, sau, dimpotrivă, cu forme depresive însoţite de atonie, ba chiar de catatonie. Găsim în numeroase cazuri deliruri care însoţesc sau nu formele precedente , sau halucinaţii. Toate acestea amintesc de anumite episoade psihotice acute ale nosologiei moderne dar această comparaţie rămâne riscantă, fiind în acelaşi timp şi prea puţin precisă, şi alterată de faptul de a fi deja prea precisă, atât de mult s-au schimbat, din acea epocă şi până la noi, modul de a înţelege aceste fenomene şi modul de descriere care decurge din ele. Dacă Sfinţii Părinţi ne furnizează detalii mai puţin numeroase, mai puţin precise şi de un alt tip decât cele ale nosologiilor moderne, ca şi ale celor vechi, de altfel, este pentru că ei se consacră mai puţin descrierii exhaustive şi în sine a faptelor în chestiune, şi determinării naturii lor dintr-un punct de vedere exterior sau clinic, cât al definirii din interior şi din punct de vedere spiritual a originii lor fundamentale. Ei nu se îngrijesc de preocupările ştiinţifice care caracterizează deja totuşi medicina epocii lor, pentru că nu-i interesează decât esenţa, fundamentul şi sensul spiritual al fenomenelor, şi nu raportează despre acestea decât ceea ce permite mai buna înţelegere a atitudinii, forţei spirituale şi puterii de „vindecare” a sfinţilor ale căror fapte le prezintă.

Se consideră în zilele noastre, că atribuirea unei cauze demonice anumitor forme de nebunie se datorează faptului că medicina din acea epocă n-ar fi fost capabilă să le dea acestora o explicaţie naturală. Dar asta ar însemna să ignori faptul că medicina contemporană scrierilor patristice la care ne referim înfăţişa lucrurile din aceeaşi perspectivă naturalistă ca şi medicina actuală, şi nu lăsa, tot ca aceasta din urmă, nici un loc demonologiei în descrierile ei.

Dacă medicina „profană” sau „raţională” ignoră o asemenea etiologie este pentru că fixându-şi drept unic obiect de referinţă realitatea fenomenală şi subordonându-i acesteia metoda ei, ea s-a pus în imposibilitatea de-a o înţelege şi s-a găsit obligată, prin refuzul, de către ea, al suprasensibilului, să dea efectelor acestuia o explicaţie legată numai de aparenţă. O astfel de explicaţie este, fără îndoială, posibilă, deoarece acţiunea demonică, oricât s-ar referi la partea spirituală, se traduce în mare măsură în domeniul sensibil şi poate fi, deci, percepută în efectele sale prin examenul clinic. Etiologia demonică se pretează, de fapt, cu atât mai mult la a fi confundată cu o etiologie organică şi redusă la aceasta, cu cât ea se manifestă frecvent prin tulburări trupeşti care, din punct de vedere exterior, prezintă aspectul bolilor clasice. Demonii de fapt, acţionează adesea asupra sufletului prin intermediul trupului, căci acesta din urmă le e mai uşor şi mai imediat accesibil. Ei se folosesc atunci de legile obişnuite ale lumii psihice, aceleaşi care pot să intre în joc în alte etiologii, mai ales pur fiziologice.

Evagrie remarca faptul că demonii caută altereze starea sufletului modificând constituţia trupului şi acţionând asupra creierului. Sfântul Ioan Casian dă indicaţii precise asupra modului în care diavolul acţionează în anumite cazuri de posesiune şi relevă analogia care există în procesul de care se foloseşte acesta şi anumite cauze fizice: „Duhul mârşav, punând stăpânire pe membrele în care rezidă tăria sufletului şi împovărându-le cu o greutate insuportabilă , îneacă şi înăbuşă în cele mai adânci tenebre puterile intelectuale. Vedem, de altminteri, că vinul, febra, un frig excesiv şi alte slăbiciuni care ne vin din afară pricinuiesc accidente asemănătoare. Aici se află ceea ce un precept al Domnului îi interzice diavolului să făptuiască împotriva preafericitului Iov, după ce a căpătat putere asupra trupului lui: „Îl dau în puterea ta! Numai de viaţa lui să nu te atingi!” (Iov 2,6), adică îţi interzic să-l arunci în rătăcire,

slăbind organul care reprezintă sediul sufletului, să-i întuneci, cât timp îţi va rezista, inteligenţa şi judecata, înăbuşind sub povara ta partea principală a sufletului lui".

Apare deci cu claritate că acolo, provocând perturbări în organism, diavolul generează tulburări psihice. Pentru cel care, mărginindu-se la o perspectivă naturalistă, ignoră intervenţia demonică, rămân posibile două moduri de înţelegere, observate din exterior. Pe de o parte, tulburările psihice ocupând, în cea mai mare parte a timpului primul loc în tabloul clinic, poate fi tentant să se definească o etiologie pur fiziologică, iluzorie totuşi prin faptul că ea nu sesizează nici tulburarea organică intermediară care reprezintă cauza apropiată pentru acestea, nici, mai ales, cauza demonică ce le este cauză primordială. Pe de altă parte, la vederea tulburărilor organice care există, fără îndoială, ca şi cauze, şi sunt observabile, medicul/psihiatrul poate ignora cu uşurinţă faptul că acestea nu sunt cauze decât în mod secundar şi poate avea iluzia unei etiologii pur somatice. El îşi îngăduie atunci să le aplice, în acelaşi fel, un tratament pur fiziologic. O astfel de terapeutică poate, până la un anumit punct, să se releveze activă, pentru că atinge organele implicate în mod incontestabil. Dar aceste organe nefiind decât mediatori, tratamentul nu modifică decât simptomele bolii. Şi cauza dintâi, subiacentă şi invizibilă pentru clinician, rămâne prezentă şi activă (aşa s-ar putea explica stranii rezistenţe la medicaţii extrem de puternice), chiar dacă, adesea, în alt fel, aşa s-ar putea înţelege anumite modificări ale simptomelor.

Atunci când reia în posesie un suflet de unde fusese alungat, diavolul se manifestă cu cea mai mare violenţă. El caută să facă totul alandala şi, într-un spirit de furie, cruzime şi răzbunare, produce adesea în el o stare de nebunie: „Acesta este obiceiul celui rău: când a tulburat pe cineva, îl aduce într-o stare lipsită de raţiune, pentru ca de atunci înainte să nu-şi mai poată reveni". Ca în preceptul evanghelic: „Şi când duhul necurat a ieşit din om, umblă prin locuri fără apă, căutând odihnă şi nu găseşte. Atunci zice: Mă voi întoarce la casa mea de unde am ieşit; şi venind, o află golită, măturată şi împodobită. Atunci se duce şi ia cu sine alte şapte duhuri mai rele decât el şi, intrând, sălăşluiesc aici şi se fac cele de pe urmă ale omului aceluia mai rele decât cele dintâi" (Matei 12,43-45).

În general, se poate spune că patimile, atâta vreme cât subzistă în om, reprezintă prin ele însele o anumită formă şi un anumit grad de posesie demonică. De altfel, unii Sfinţii Părinţi asimilează cei şapte demoni care ies din Maria Magdalena (Luca 8,2), cu cele şapte patimi generice tradiţional recunoscute.

Este adesea la fel de dificil să spui de ce acest tip de posesie, întovărăşită de o nebunie agitată, afectează mai degrabă pe unii indivizi decât pe alţii, ca şi să explici din ce motiv boala, în condiţii egale, afectează pe cineva, şi nu pe anumiţi indivizi din motive care nu sunt întotdeauna clare. Nu putem, de fiecare dată, să invocăm o stare de păcat mai puternică la care îi cade victimă, căci alţii sunt cruţaţi de această formă de posesie, chiar dacă starea lor spirituală pare totuşi echivalentă. Şi dacă uneori intervenţia demonică este urmarea unui păcat personal, aceasta din urmă îi este mai mult o ocazie decât cauză celei dintâi. Ce determină alegerea specială a demonilor apare totuşi în cazul în care omul se dăruieşte în mod voluntar şi conştient satanei (Iuda este prototipul pentru asta), în cazul în care posesia şi nebunia care rezultă din ea au fost incluse de practici de vrăjitorie sau de magie, ca şi, în sfârşit, în cazurile în care se poate vedea în posesie/nebunie o încercare autorizată de Dumnezeu pentru a permite o purificare şi un progres spiritual care, la unii, nu s-ar fi putut efectua altfel.

În toate cazurile în care omul se dăruieşte acţiunii diabolice, Dumnezeu continuă, cu toate acestea, să-i asigure protecţia Sa, mărginind, în anumite limite, amploarea puterii demonilor, după cum explică Sfântul Ioan Gură de Aur : „Nişte posedaţi, ieşiţi din morminte, fugeau într-o zi în calea Domnului; demonii L-au rugat să le îngăduie să intre în trupurile porcilor care se găseau acolo: Domnul le-a permis asta, şi, imediat, aceste animale au luat-o la goană precipitându-se în valurile lacului (Matei 8,28). /…/ Dumnezeu le îngăduie să se năpustească în această turmă de porci, ca să arate prin exemplul acestor animale lipsite de raţiune până la

ce lipsă de măsură ajunge răutatea demonilor. Devine evident pentru toată lumea că demonii ar acţiona asupra posedaţilor ca asupra porcilor dacă Dumnezeu n-ar avea grijă de aceşti nefericiţi până şi în furiile lor maniacale. De-acum, deci, când veţi vedea un stăpânit de demon, pe de-o parte iubiţi-L pe Domnul, şi pe de alta recunoaşteţi răutatea duhului rău: căci posedaţii vă oferă exemplul acestor două lucruri, bunătatea lui Dumnezeu şi perversitatea demonului care tulbură sufletul pe care pune stăpânire, bunătatea lui Dumnezeu care opreşte şi reprimă acest invadator brutal a cărui unică dorinţă este să-l azvârle pe om în prăpastie, care-l împiedică să-şi manifeste în întregime funesta lui putere. Sub stăpânirea demonilor, nu ne-am găsi într-o situaţie mai bună decât posedaţii: ce spun! Ne-am găsi într-o stare mai rea, căci Dumnezeu nu-i lasă pradă în întregime pe aceşti nefericiţi tiraniei diabolice, altfel ei ar avea de îndurat suferinţe mai îngrozitoare decât cele pe care le suportă.

Situaţia acestor oameni care au astfel de îndurat atacurile diabolice poate chiar să pară, dintr-un anumit punct de vedere, mai de invidiat decât aceea a celor care, găsindu-se într-o stare de păcat totuşi analoagă, nu trebuie să îndure acest gen de încercare. În legătură cu ultimii, Sfântul Ioan Casian scrie: „Aceia sunt cu adevărat nenorociţi şi vrednici de milă care, mânjiţi de toate crimele şi de toate ruşinile, nu numai că nu lasă să se distingă vreun semn de posesiune diabolică, ci n-au nici măcar de suferit vreo încercare pe măsura nelegiuirilor lor, nici cea mai mică pedeapsă. Pentru că nu merită leacul atât de rapid şi atât de prompt al timpului care trece. «Împietrirea şi inima lor îndârjită în păcat» întrec pedepsele vieţii prezente, şi «ei adună o avuţie de mânie pentru ziua mâniei şi a manifestării judecăţii lui Dumnezeu» (Romani 2,5)”. Celor dintâi, dimpotrivă, le este oferită de pe acum ocazia, prin suferinţa care-i loveşte, a unei radicale repuneri sub acuzare a modului lor de a trăi dinainte, a unei adevărate purificări şi a unei schimburi a fiinţei lor care, poate, pentru ei, n-ar fi fost posibile în alt fel. Zguduirea sufletului şi trupului său de către forţele demonice pot face să i se descopere omului realităţi pe care le ignora. Resimţind dureros în străfundurile sale răutatea duhurilor rele, el poate dintr-o dată să perceapă într-un mod acut întreaga nenorocire a omului lipsit de protecţia divină; el poate atunci, în disperarea sa, să fie adus în situaţia de a apela la Dumnezeu cu o mare forţă, pentru a fi izbăvit de iadul care-l locuieşte, şi, suferind întru Domnul toate durerile pe care trebuie să le îndure, el poate fi purificat prin suferinţă şi întărit prin răbdare. Lupta aspră pe care trebuie s-o ducă joacă atunci rolul unei dificile asceze, capabile să opereze în el transformări spirituale care, la capătul drumului, se pot dovedi extraordinare pe măsura încercării puţin obişnuite pe care a trebuit s-o îndure.

Este cu totul evident că, în ochii Sfinţii Părinţi, posedatul rămâne om ca parte întreagă, deşi demonul îi ocupă trupul şi sufletul, el continuă să poarte intact, în străfundul său, chipul de neşters şi inalterabil al lui Dumnezeu, care constituie fiinţa lui veritabilă, natura lui profundă, însăşi latura lui omenească. Faţă de ea, posesia nu este decât un accident, o deformare superficială. Nebunia care poate rezulta din asta n-apare încă aici decât ca o tulburare neesenţială omului pe care-l atinge. Ea nu-i afectează fiinţa profundă, nu îl vatămă nici total, nici definitiv, ci lasă să subziste intactă, deşi în exterior este ocultată, personalitatea lui veritabilă, care rămâne mereu susceptibilă de a fi eliberată şi de a se manifesta din nou. Nebunia, şi în acest caz, nu este decât o mască provizorie care, îndepărtată, va lăsa să apară din nou integritatea caracterului. Latura umană a omului nu este distrusă, pierdută, nici măcar alterată prin posesie/nebunie, ci pur şi simplu ascunsă, dublată, parazitată. Posedatul/nebunul, prin chipul lui Dumnezeu care subzistă în el, rămâne promis destinului divin acordat de Hristos oricărui om care crede în El. acest chip al lui Dumnezeu rămâne pentru el posibilitatea de a accede la asemănarea cu Dumnezeu. Prin posesie/nebunie, omul nu pierde nimic, în fond, din adevărata sa natură. El îşi păstrează intacte, dar pur şi simplu situate dedesubt, toate posibilităţile lui spirituale. Astfel, Sfinţii Părinţi nu identifică niciodată posedatul cu demonul care-l posedă. Ei ştiu să distingă omul însuşi dincolo de cel care-l împinge să acţioneze, ca Sfântul Singlitichia în legătură cu o situaţie analoagă: „Nu el a făcut nedreptatea, ci diavolul. Urăşte boala, nu bolnavul”.

N-am putea, deci să-l hărăzim pe posedat/nebun aceluiaşi blestem ca şi diavolul; nu-i putem atribui omului însuşi tarele care, în mod esenţial, nu-i aparţin naturii sale, ci a celei a demonilor care sălăşluiesc în el. posedatul/nebunul este de fapt o victimă care merită compasiunea creştinului, iar nu judecata şi condamnarea acestuia. Un caz raportat de Sfântul Atanasie al Alexandriei în *Viaţa Sfântului Antonie cel Mare* ne oferă un exemplu revelator al atitudinii Sfinţilor Părinţi: „Veni la el un om dintr-o familie ilustră, posedat de un demon atât de îngrozitor încât acea persoană ignora că se găsea acasă la Antonie şi-şi mânca propriile excremente. Oamenii care-l aduseseră l-au rugat pe Antonie să intervină în favoarea lui. Plin de simpatie pentru acel tânăr, Antonie se rugă petrecând întreaga noapte veghind împreună cu el dintr-o dată, către zori, tânărul se aruncă asupra lui Antonie lovindu-l. Tovarăşii aceluia se indignară dar Antonie le spuse: «Nu vă mâniaţi pe acest tânăr. Nu este fapta lui, ci a demonului care-l posedă». Găsim un exemplu la fel de semnificativ în *Viaţa Sfântului Atanasie Athonitul*: atunci când apare un posedat/nebun pe nume Matei, încredinţat spre îngrijire unui frate al mănăstirii, se arată greu de suportat, reproşurile Sfântului Atanasie se îndreaptă către acel frate, pentru lipsă de perseverenţă, şi niciodată către cel posedat, căci el ştie că dificultăţile pe care le provoacă nu i se datorează de fapt lui, ci „cruzimii demonului”. Biograful notează, de altfel, că în acest caz, împotriva demonului trebuie să lupte fraţii. La fel, atunci când un anume Pavel, apucat de nebunie, este condus în faţa lui Avramie şi îl insultă grosolan pe sfânt şi chiar pe Dumnezeu Însuşi, biograful – Chiril din Scytopolis, are grijă să noteze: „*demonul* nu înceta să-l insulte pe Dumnezeu şi nu contenea cu injuriile împotriva lui Avramie”.

Dacă se afirmă că posedatul/nebunul nu este responsabil de cuvintele sau de actele sale, aceasta nu este ca să i se nege întreaga personalitate. Afirmarea acestei iresonsabilităţi vizează, dimpotrivă, în perspectiva patristică, păstrarea personalităţii sale autentice, a naturii sale adevărate, arătând că el nu se identifică cu ceea ce apare în mod exterior şi este, de fapt, efectul acţiunii diavolului. Nu mai mult decât îl asimilează pe posedat/nebun cu demonul care se găseşte în el, Sfinţii Părinţi nu-l identifică cu nebunia sa. Sfântul Ioan Gură de Aur aminteşte în mai multe rânduri că „Evanghelia ne încredinţează că acela care-şi va numi fratele nebun nu va scăpa de flăcările iadului (Matei 5,22)”. Este un păcat grav să tratezi un om de nebun, pentru că asta însemnă să-l reduci la o aparenţă exterioară sau chiar la o realitate interioară care nu constituie fiinţa sa fundamentală; înseamnă să-l reduci la un aspect al lui care nu este esenţial; înseamnă să nu vezi că el este în realitate altcineva; înseamnă să-i negi adevărata personalitate, căci înseamnă să uiţi că el este, înainte de toate, chipul lui Dumnezeu şi chemat să fie un fiu al lui Dumnezeu.

Astfel Sfinţii Părinţi îi primesc pe posedaţii/nebunii care le sunt aduşi cu un mare respect şi îi tratează cu dragoste, simpatie, milă, compasiune. Niciodată nu îi primesc ca pe nişte vinovaţi ci întotdeauna merg în întâmpinarea lor ca la nişte fraţi întru suferinţă. Niciodată nu îi judecă, nici nu îi exclud în vreun fel, ci îi acceptă cu amabilitate alături de ei, îi consideră în toate ca pe semenii lor şi îi iubesc ca pe propriile lor mădulare. Astfel, textul din care am citat al Sfântul Atanasie din Alexandria ni-l prezintă pe Sfântul Antonie „plin de simpatie” pentru omul adus la el. Aceeaşi atitudine se găseşte la Sfântul Atanasie Athonitul şi la discipolii săi: „Matei era posedat de demon. El se apropie de Sfântul Părinte şi îl rugă să-i vină în ajutor. Sfântul îl îmbrăţişă ca pe un membru al propriei comunităţi. După aceea, chemă pe unul din fraţi, pe care îl ştia meşter încercat, şi i-l încredinţă pe pacient, spunându-i în taină: «vei trage mari avantaje şi mult folos din aceasta». Acest lucrător îl primi în celula sa pe fratele posedat, ca pe o comoară de mare preţ. Dar nu a reuşit să-l suporte pe Matei multă vreme, din cauza ferocităţii demonului care-l poseda, şi, cu „milă şi tristeţe”, veni să-i mărturisească eşecul său Sfântul Atanasie, afirmând că greşeala se afla în propria lui slăbiciune. Matei fu atunci încredinţat unui al doilea frate, „mai încercat şi generos”, care, la fel, eşuă. Atunci, Sfântul se adresă unui al treilea mai perseverent: „Ia-l cu tine pe acest frate, şi dacă nu cedezi descurajării în faţa bolii lui, te încredinţez că, datorită răbdării tale, vei deveni moştenitor al Împărăţiei Cerurilor”.

Este de remarcat că în toate cazurile primirea posedatului/nebunului este acceptată chiar cu bucurie, inclusiv în cazurile dificile, în care este văzută ca o ocazie suplimentară de a pune în practică şi de a le verifica, un mijloc pentru fiecare de a-şi exersa în mod special răbdarea şi de a-şi manifesta mila. *Viaţa Sfântul Atanasie Athonitul* arată bine cum fiecare încearcă să vină în ajutor cât mai bine posibil unui frate afectat de soartă şi este întristat de a nu fi putut face mai mult. Sfântul Ipatie se arată la fel de primitor şi milostiv. Calinic, biograful său, raportează : „Compătimitor cu toţi, Apatie era iubit de toţi. Căci el suferea împreună cu cei ce sufereau şi se interesa de cei care erau copleşiţi de încercări, spunând: «Scris este: „Amintiţi-vă de prizonieri ca şi cum aţi fi închişi împreună cu ei; de cei care sunt maltrataţi, gândiţi-vă că şi voi aveţi trup şi trebuie să plângi împreună cu cei ce plâng, să te bucuri împreună cu cei ce se bucură”». „Sfântul, ne spune mai departe biograful său, avea milă de cei ce sufereau de boli, şi spunea: „Omul acesta este cel care a fost frânt de tâlhari, de demoni şi care este pe jumătate mort. Să ne milostivim de el, în numele lui Dumnezeu”. În legătură cu călugării atinşi de tulburări psihice cauzate de acţiunea diabolică, de care ne vorbeşte Theodor din Petra, se spune că Sfântul Theodosie „i-a primit cu bunăvoinţă, ca un bun părinte, imitând, pe cât îi este posibil naturii omeneşti, milostivirile lui Dumnezeu, în modul în care preceptul învaţă ce trebuie să fie discipolul lui Hristos (Luca 6,36): «Fiţi milostivi, spune el, precum Tatăl vostru este milostiv». „Se simţea mai bine cu ei decât cu toţi ceilalţi. Pentru că ardea de o afectuoasă compasiune pentru ei”.

Sfântul este apt nu numai să discearnă eventuala existenţă a unei intervenţii diavoleşti, dar şi să-l elibereze de ea pe cel ce este afectat. Astfel, el va fi consultat în cazurile de nebunie de origine demonică, ca, de altfel, în cazurile în care etiologia este nesigură. Căci se ştie că Sfântul este capabil să vindece în mod miraculos toate formele de nebunie, deoarece, dacă cauzele posibile ale nebuniei, ca şi ale bolii, sunt multiple, în definitiv unic este remediul spiritual, pentru că, până la urmă, Cel Unic este Medicul. Theodoret al Cyrului ne spune în legătură cu Maro Anahoretul căruia Dumnezeu „i-a acordat într-asemenea măsură darul de a vindeca bolnavii încât, faima sa răspândindu-se peste tot, veneau din toate părţile să-l întâlnească /…/. Binecuvântarea sa, ca o rouă cerească, oprea frisonul şi făcea să înceteze febra, alunga demonii şi vindeca toate felurile de boli printr-un singur remediu. Căci, în loc ca medicii să folosească remedii diferite pe potriva diferitelor boli, sfinţii nu folosesc decât rugăciunea pentru a le vindeca pe toate”.

Prin puterea lui Hristos se face orice vindecare şi sunt alungaţi toţi demonii. Oamenii înzestraţi cu putere duhovnicească fac apel şi o manifestă invocând Numele lui Iisus, care posedă, pentru a le combate pe acestea din urmă, o eficienţă specială şi pot să-l elibereze pe om de nebunie: „Numele lui Iisus alungă din oameni rătăcirile gândirii, demonii, bolile”, afirmă Origen, care relatează, pe de altă parte: „Unii manifestă, în vindecările pe care le fac, semnul că au primit, datorită credinţei lor, o putere miraculoasă, având în vedere că nu invocă asupra celor ce cer vindecarea decât pe Dumnezeu şi Numele lui Iisus îmbinat cu istoria lui. Prin ei, şi eu am văzut într-adevăr oameni scăpaţi de boli grave, de rătăcirea gândirii, de demenţe şi de o mulţime de alte boli”. Cu toate acestea, Numele lui Iisus nu acţionează automat, în felul unei formule magice; Hristos nu răspunde la apelul pe care îl alege decât pe măsura credinţei celui care, prin Numele Său, recurge la Atotputerea Sa. Să poţi să stăpâneşti astfel demonii şi să pui capăt acţiunii lor presupune o credinţă fără fisură, o puritate a inimii, o profundă umilinţă, ca şi o mare compasiune pentru cel care este victima diavolului. Exorcistul trebuie să-şi dea într-adevăr seama, pe de o parte, că el nu acţionează pentru sine, ci pentru a veni în ajutorul cuiva care suferă, şi, pe de altă parte, că nu acţionează prin propriile forţe: „să alungi demonii este un dar al Mântuitorului”, ţine să precizeze Sfântul Antonie cel Mare. Astfel, toţi sfinţii consultaţi, în toate cazurile şi înainte de toate, se roagă, este principiul fundamental al terapeuticii „lor”. Ei fac de asemenea, în general, semnul crucii, simbol al Puterii lui Hristos, care-l aşează pe om sub harul lui Iisus cel crucificat, biruitor al oricărui rău, al oricărei suferinţe, al oricărei putreziciuni şi distrugător al puterii lui satan. Calinic

spune despre Sfântul Apatie: „Câţi oameni aduşi la nebunie de către demoni n-a vindecat Somnul prin intermediul său! Căci Domnul i-a dăruit harul vindecării în aşa măsură încât, prin rugăciunea sa şi prin semnul lui Hristos, el alunga până şi demonii cei mai îngrozitori".

În plus, sfinţii recurg adesea, pentru a-i elibera pe oamenii posedaţi/nebuni, la toate terapeuticile spirituale obişnuite: uleiul sfinţit folosit pentru frecţie sau pentru miruire, apa sfinţită, uneori şi aplicarea mâinilor. Exorcismul, în forma lui tradiţională, în care omul înzestrat cu forţă spirituală porunceşte demonului să plece, nu este descris decât în câteva cazuri.

Mulţi Părinţi au recurs în anumite cazuri la imobilizare aşa cum ne relatează un caz *Istoria lausiacă,* unde doi călugări, Valens şi Heron, care, sub efectul acţiunii diabolice, căzuseră în trufie şi delirau, fuseseră legaţi şi puşi în fiare de tovarăşii lor. În continuare se spune că „despre Valent că după ce l-a legat şi l-a pus în fiare, părinţii l-au îngrijit vreme de un an, nimicind stima pe care o avea pentru sine prin rugăciunile lor, prin nebăgare în seamă şi printr-o viaţă mai calmă – conform dictonului: „contrariilor, remedii contrare".

Trebuind deci să-l vindece pe Valent de orgoliul şi de vanitatea care reprezintă sursa delirului său, părinţii procedează în aşa fel încât el să fie lipsit de atenţia căreia voia să-i fie obiect, pentru ca el să înceteze a se mai lua pe sine drept subiect de interes şi să facă din sine un obiect de admiraţie, el care, mai înainte, se lăuda în faţa întregii comunităţi cu faptul de a-l fi văzut pe Hristos şi de a nu avea nevoie de Sfânta Împărtăşanie. Tot în *Istoria lausiacă* se poate vedea punerea în aplicare a unei terapeutici analoage pentru un anume Avramie, care, la fel, sub efectul orgoliului şi acţiunii demonice, a început să delireze: „Părinţii, limitându-l la o viaţă mai grosolană şi lipsită de atenţia celorlalţi, l-au vindecat de trufia sa şi l-au condus la cunoaşterea propriei slăbiciuni pe cel ce era amăgit de demoni". Conform principiului indicat: „contrariilor, remedii contrare", se poate admite că imobilizarea a avut drept ţel pe de o parte să-l umilească pe Valens (adică să-l conducă, prin luarea în considerare a situaţiei sale, la sentimente de umilinţă care să poată lua în el locul sentimentelor de orgoliu de care suferă), şi pe de altă parte, să-l izoleze, cu unicul scop de a-i permite să ducă o viaţă de excludere, traiul în comunitate riscând să-i favorizeze mai mult vanitatea şi să-i exalte delirul datorită prezenţei spectatorilor şi auditorilor atenţi.

Sfântul Ipatie recurgea uneori la imobilizare ca în următoarea relatare: „Au adus la slujitorul lui Dumnezeu pe un ţăran – Zenon care era groaznic de tulburat de un demon, astfel încât nici nu mai ştia unde se afla. Delira şi se năpustea asupra tuturor. În lacrimi, soţia lui s-a aruncat la picioarele Sfântul Ipatie. Acesta i-a legat mâinile, înveşmântându-l apoi într-un sac astfel încât să fie înfăşurat cu mâinile legate înăuntru. Sacul era foarte solid căci atunci când cei care erau posedaţi de astfel de demoni sălbatici, şi care se repezeau la oameni, el îi lega fedeleş într-un sac pentru a nu mai ataca pe nimeni. Acei care erau astfel legaţi erau îmblânziţi fiind obligaţi să postească şi să se roage fără încetare, căci Dumnezeu îi vindeca prin intermediul Sfântului". Imobilizarea ni se pare a fi avut aici ca scop principal acela de a împiedica faptul că omul victimă a demonului să-şi risipească inutil forţele într-o agitaţie zadarnică şi o agresivitate vătămătoare, şi de a-l ajuta să şi le reţină şi să le păstreze disponibile, în scopul de a le putea reorienta într-un sens pozitiv şi ordonat de vindecare: imobilizarea face posibilă transformarea în post şi rugăciune a energiei care se exprima mai înainte prin agitaţie şi violenţă. Această sublimare este favorizată de mijlocirea activă a sfântului, care, pe de altă parte, face mai eficace postul şi rugăciunea posedatului, însoţindu-le cu propriul său post şi cu propria sa rugăciune. Aici, imobilizarea ni se pare a avea ca finalitate principală pe aceea de a permite punerea în practică a terapeuticilor propriu-zise. Cu mult mai importantă ne apare recurgerea la post şi la rugăciune, care sunt într-adevăr terapeuticile de bază. Folosirea lor este justificată şi chiar cerută în cazurile de care ne ocupăm de această învăţătură a lui Hristos care face tratamentul cel mai adecvat: „Acest neam de demoni cu nimic nu poate ieşi, decât numai cu rugăciune şi cu post" (Marcu 9,29). Sfântul Ioan Gură de Aur spune în legătură cu aceasta: „Dacă un om este tulburat de duhul rău,

arătaţi-i numai simbolul postului; înlănţuit de teamă, el va deveni calm şi la fel de imobil ca un hotar, mai ales dacă vede alăturate postului sora şi soţia lui – rugăciunea. Postul îi alungă pe duşmanii mântuirii noastre şi este redutabil pentru vrăjmaşii noştri cei mai groaznici". „Este cu totul imposibil ca acela care este posedat, şi care trăieşte în plăcere şi în desfătări, să fie vreodată eliberat de demonul ce-l posedă. Căci postul este remediul cel mai eficace şi cel mai necesar pentru acest fel de boală".

Sfântul Teodosie profita de momentele în care îi găsea pe „călugării cu duhul în rătăcire" „în apele lor", „stăpâni pe facultăţile lor", ca să-i înveţe ce trebuiau să facă şi în ce sens trebuiau ei înşişi să lupte pentru a obţine eliberarea de suferinţele lor. Sfântul Teodosie îi îndemna mai întâi să fie răbdători şi să spere. Prin îndemnurile sale, „el însufleţea curajul tuturor acestor călugări"; aşa a eliberat el pe mulţi de boala care-i cuprinseseră, din moment ce prin propria răbdare ei îşi obţineau singuri vindecarea".

Se cuvine să remarcăm că nu vindecarea cu orice preţ o urmărea Sfântul Teodosie pentru aceşti călugări căci poate fi mai util pentru unii să trebuiască să continue să lupte şi să persevereze în răbdare. „El i-a învăţat să aibă curajul să nu se dea bătuţi în faţa suferinţelor. Considera de fapt că în acest caz era mai bine să fii răbdător decât să vrei să scapi de propriile dificultăţi, căci primul mod de a acţiona procură indiferenţa, în vreme ce celălalt dovedeşte lipsă de curaj. Astfel, el nu se lupta să vindece boala, ci dădea cu generozitate bolnavului sfaturi asupra modului de a nu se da bătut, înfăţişând lui Dumnezeu milele sentimente care se nasc din situaţia noastră vrednică de milă". Sfântul Teodosie acţionează aici în calitate de părinte duhovnicesc avizat, care dă fiecăruia remediul potrivit propriei personalităţi şi situaţiei lui particulare, urmărind în fiecare caz binele cel mai mare. Chiar dacă vindecarea îi va permite cuiva să scoată beneficiile duhovniceşti cele mai importante, altul va avea nevoie de continuarea luptei pentru a progresa şi a ajunge la un grad superior de perfecţiune. Şi aici se indică sensul pozitiv pe care pot să-l acorde Sfinţii Părinţi anumitor forme de tulburări psihice, atunci când acestea sunt susceptibile să fie utilizate în profitul spiritual al celui care este afectat de ele. Cu toate acestea, tulburările nu au valoare în sine, nici nu pot fi prin sine o cauză de progres spiritual, ci prin depăşirea pe care o ocazionează, şi această depăşire nu este posibilă, cel mai adesea, decât cu condiţia ca acela care este atins de ele să fie ghidat în atitudinea pe care trebuie s-o adopte în privinţa lor, pentru a nu le face să-i servească spre binele său, Sfântul Teodosie îi învaţă, deci, înainte de toate pe aceşti călugări să-şi îndure suferinţele, să trăiască cu ele, şi ştiind că ele pot servi spre binele lor dacă sunt folosite corect, dacă ştiu să le transforme în mijloc ascetic pentru a creşte în virtuţi; el îi îndeamnă chiar să mulţumească lui Dumnezeu pentru ele şi să le adopte ca şi cum ar fi fost dorite: „Pentru că aceia care sunt legaţi de acest trup vrednic de milă trebuie să sufere în toate felurile, să facem din aceasta o lucrare proprie a voinţei noastre, acceptând suferinţele care vin asupra noastră din voinţa divină, bucurându-ne întotdeauna de ele, mulţumind pentru ele cu orice prilej". Prin toate aceste sfaturi, Sfântul Teodosie îi îndrumă pe aceşti călugări să ia distanţa necesară în raport cu suferinţele lor şi să le găsească un sens. El îi scuteşte prin aceasta de durerea suplimentară, care, altfel, ar rezulta din sentimentul absurdităţii lor. Prin relevarea utilităţii lor şi a binefacerilor spirituale pe care le pot aduce, ele îi ajută să le accepte cu bucurie, şi deci, să nu fie descurajaţi şi deprimaţi de ele. El le dă în plus mijlocul de a nu rămâne pasivi în faţa lor, ci de a le transcende şi de a le stăpâni, făcând din ele un instrument al mântuirii lor. În paralel, Sfântul Teodosie îi îndeamnă, bineînţeles, pe aceşti călugări să persevereze în rugăciune, căci fără ea nu-i posibil să se obţină vreun bine adevărat.

Omul nu dispune întotdeauna de integralitatea voinţei sale. Cazul călugărilor de care se ocupă Sfântul Teodosie este o excepţie: ei nu au conştiinţa întunecată în întregime de tulburările care-i afectează şi dispun de momente de luciditate. Pe de altă parte, ei sunt călugări care, în ciuda deviaţiilor lor ascetice, rămân în mod fundamental orientaţi spre Dumnezeu şi rămân accesibili indicaţiilor sfântului. Dimpotrivă, există cazuri î care cei care sunt atinşi de nebunie, posedaţi sau bolnavi, au pierdut cunoştinţa a ceea ce sunt şi a ceea ce

fac. „Influenţa duhurilor nu se exercită într-un mod unic, asta e sigur. Se găsesc posedaţi care n-au nici o cunoştinţă despre ceea ce fac sau despre ceea ce spun, în vreme ce alţii au această cunoştinţă şi îşi amintesc de ea după aceea”, remarcă Sfântul Ioan Casian.

Nebunia de origine spirituală

Bolile mintale care au o origine spirituală nu trebuie, cu toate acestea, să fie confundate cu bolile mintale propriu-zise. Bolile spirituale sunt generate de o dezordine sau o alterare a naturii umane (mai precis, a modului ei de existenţă) în raportul personal al omului cu Dumnezeu. bolile mintale corespund în planul psihic cu tulburările analoage celor pe care le constituie în planul trupului bolile somatice; este vorba de tulburări ale psihismului considerat în sine, de o disfuncţie a naturii lui, cercetată conform ordinii ei naturale.

Dar o astfel de distincţie nu poate avea, din punctul de vedere al antropologiei patristice, decât o valoare relativă, în măsura în care natura umană nu poate fi considerată niciodată cu totul în sine, şi se defineşte în mod fundamental prin relaţia ei cu Dumnezeu, omul fiind, din voinţa Creatorului, orientat în mod natural către Dumnezeu prin facultăţile fiinţei sale, cu toate că depinde de liberul său arbitru să le facă să acţioneze conform naturii sau împotriva naturii. Modelul patristic al sănătăţii şi al bolilor spirituale se raportează, deci, la modul de exercitare al diferitelor facultăţi ale omului.

Astfel, pentru Sfinţii Părinţi o parte importantă a tulburărilor pe care astăzi le considerăm drept pur psihice ţin, de fapt, de domeniul spiritual. În acest sens, nosografia şi terapeutica bolilor spirituale înglobează psihopatologia, depăşind-o în toate. Altfel spus, bolile mintale (sau simptomele) de etiologie neorganică sunt, în ceea ce le priveşte, tributare unui diagnostic şi unei terapeutici spirituale.

Concepţiile pe care şi le face psihiatria actuală asupra sănătăţii şi bolii mintale n-ar trebui să constituie o referinţă absolută, fiind tributare unei concepţii asupra sănătăţii şi normalităţii căreia mişcarea antipsihiatrică i-a subliniat în mod special incertitudinile, arătând că ele iau drept norme modele eminamente relative şi variabile în funcţie de culturile sau de societăţile care le-au condiţionat definirea.

Diferenţa care există între nosografia patristică şi nosografia psihiatrică actuală nu permite stabilirea de raporturi numeroase şi precise. Pe de altă parte, chiar astăzi există variaţii notabile între şcoli şi ţări în ceea ce priveşte clasificarea şi definirea bolilor mintale. Chiar posibilitatea unei clasificări pune probleme. Astfel, apropierile sunt posibile mai degrabă între simptome decât între sindroame. Un factor important de diferenţiere, este, pe de altă parte, datorat faptului că psihiatria actuală s-a constituit după modelul ştiinţelor medicale şi s-a situat astfel într-o perspectivă naturalistă, excluzând a priori orice referire la domeniile religios şi moral.

1. Un anumit număr de tulburări recenzate de nosografia clasică actuală ne par a putea fi corelate patimii orgoliului din nosologia patristică. Caracterul patogen al acestei atitudini nu este, de altminteri, ignorat de psihiatria modernă, care a amputat-o, totuşi, de dimensiunea ei morală şi spirituală, şi o desemnează cel mai adesea drept „supravalorizare” sau „hipertrofiere a eu-lui”. Această atitudine este prezentă în cel mai înalt grad în psihoza paranoică. O găsim, de asemenea, în nevroza isterică. Multe dificultăţi relaţionale – simptom prezent în majoritatea nevrozelor – îi pot fi corelate. În aceeaşi ordine de idei, ceea ce este numit în general, de la Freud încoace, „narcisism” corespunde în egală măsură acestei patimi, dar se leagă încă şi mai riguros de „filautia” iubirea pătimaşă de sine, care are adesea drept prim obiect trupul.

2. Anxietatea şi angoasa, prezente în majoritatea psihozelor şi în toate nevrozele, pot fi parţial patimilor fricii şi tristeţii, aşa cum sunt ele concepute de Sfinţii Părinţi.

3. Agresivitatea, care se găseşte şi ea în majoritatea nevrozelor şi în anumite psihoze, poate fi corelată patimii „furiei", în sensul larg pe care l-am definit.

4. Astenia, simptom comun multor boli mintale, corespunde destul de precis uneia din componentele esenţiale ale akediei.

5. Simptomul depresiv, pe care-l regăsim în multe nevroze şi psihoze, poate fi, în ceea ce-l priveşte, pus în strânsă legătură cu akedia şi tristeţea. În afară de aceste simptome, câteva sindroame ne par a fi raportate la patimile nosologiei spirituale.

6. Astfel, nevrozele fobice ne par a putea fi parţial raportate la patima fricii; ele sunt, de altfel, definite clasic drept „frici angoasante".

7. Nevroza de angoasă poate fi înţeleasă, în ceea ce o priveşte, în relaţie cu patima tristeţii, dar şi, mai ales, cu cea a fricii.

8. Psihoza melancolică poate fi, într-o anumită măsură, raportată la akedie, pe de o parte, şi la tristeţe, pe de alta, mai ales sub forma ei extremă de „disperare".

9. Relaţia ce mai strânsă şi directă poate fi, fără nici o îndoială, stabilită între diferitele forme de depresie şi akedia şi tristeţea din nosologia patristică. Această relaţie n-a întârziat, de altfel, să atragă atenţia anumitor psihiatri, şi mai multe studii i-au fost recent consacrate. Ne întemeiem pe importanţa ei pentru a aminti esenţialul analizelor pe care le-am consacrat acestor două patimi, limitându-ne, totuşi, la dimensiunea şi efectelor lor psihice.

Tristețea. Nosologie

Tristeţea apare ca o stare de spirit alcătuită, dincolo de ceea ce însuşi acest cuvânt poate indica, din descurajare, astenie, apăsare şi durere psihică, demoralizatoare, suferinţă cumplită, îngreunare, depresie, însoţite, cel mai adesea, de anxietate sau chiar de angoasă.

Această stare poate avea cauze multiple, dar este întotdeauna alcătuită dintr-o reacţie patologică a capacităţii irascibile sau/şi a capacităţii de dorinţă a sufletului, şi se găseşte, deci, legată esenţial de senzualitate sau/şi furie. „Tristeţea, explică Evagrie, survine uneori prin frustrarea dorinţelor, uneori, de asemenea, ea este consecinţa furiei". Dar ea poate fi produsă în suflet şi de o acţiune directă a demonilor sau poate, de asemenea, să se nască acolo un motiv aparent.

Frustrarea în dorințe

„Tristeţea este alcătuită din nesatisfacerea unei dorinţe trupeşti", remarcă Evagrie. Sfântul Ioan Casian notează, la fel, că tristeţea „provine uneori din faptul că ne vedem dezamăgiţi într-o speranţă pe care o aveam" şi că una din principalele ei varietăţi „urmează unei dorinţe împiedicate". În vreme ce o dorinţă este legată de orice patimă", fiecare patimă este constant susceptibilă să producă tristeţea; „cel care iubeşte lumea va fi de multe ori întristat", mai spune Evagrie. Plăcerea fiind legată de dorinţă, se mai poate spune, odată cu acelaşi autor, că „tristeţea este frustrarea de o plăcere prezentă sau aşteptată". Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Sfântul Thalassie îi dau această definiţie. Subliniind că plăcerea simţurilor este inevitabil

urmată de durere – aceasta din urmă fiind mai adesea psihică decât fizică, luând, altfel spus, forma tristeţii – Sfântul Maxim afirmă că tristeţea „este încheierea plăcerii simţurilor".

Ca rezultat al frustrării de o dorinţă trupească şi de plăcerea care se leagă de ea este legată de toate patimile, în măsura în care ele implică dorinţa excesivă, şi spune: „Este imposibil să respingem acest duşman dacă avem un ataşament pătimaş pentru cutare sau cutare din bunurile pământeşti". Ataşamentul pătimaş al omului faţă de viaţa lui pământească şi faţă de ceea ce comportă ea întru satisfacerea patimilor sale poate, de asemenea, să facă să se nască tristeţea la încercarea sau la gândul a tot ceea ce o poate pune în pericol. Boala, toate suferinţele la care se găseşte expus, moartea. Tristeţea mai poate fi generată de invidia pentru vreun bun material sau spiritual posedat de un semen. Ea poate avea, de asemenea, drept cauză o decepţie în aspiraţia după onoruri şi pare, deci, legată în mod necesar de cenodoxie (slava deşartă).

Să mai notăm că tristeţea poate să nu fie provocată de frustrarea de o dorinţă specială, îndreptată asupra unui obiect bine-determinat: ea poate fi legată de o lipsă de satisfacţie generală, de un sentiment de frustrare globală, îndreptat asupra întregii existenţe şi arătând că dorinţele profunde şi fundamentale ale persoanei (cărora aceasta nu le cunoaşte întotdeauna cu claritate adevărata semnificaţie) nu sunt satisfăcute.

Mânia

„Tristeţea, arată Evagrie, provine din gândurile de mânie", de fapt, explică el, „mânia este o dorinţă de răzbunare, şi răzbunarea nesatisfăcută produce tristeţea". Sfântul Maxim Mărturisitorul spune, în acelaşi sens: „Tristeţea şi ranchiuna merg mână-n mână. Dacă, deci, sufletul încearcă tristeţe atunci când îşi imaginează chipul unui frate, aceasta este dovada că îi poartă ranchiună".

Tristeţea mai poate fi în relaţie şi cu alte sentimente decât acela de ranchiună: ea rezultă adesea din sentimentul că mânia a fost excesivă sau disproporţionată în raport cu ceea ce a motivat-o, sau, dimpotrivă, că ea n-a fost suficientă, prin aceea că n-a manifestat cu destulă forţă ceea ce simţea sau n-a provocat celui sau celor cărora li se adresa reacţia scontată.

Tristeţea poate fi produsă şi de o ofensă sau de ceva ce subiectul consideră ca atare. În aproape toate aceste cazuri, această patimă relevă un ataşament faţă de sine şi se află legată de vanitate şi de orgoliu, ca, de altfel, mânia care-i urmează. Ea pune în evidenţă o reacţie a eu-lui frustrat în dorinţa lui de afirmare de sine şi redus la mai puţin decât se socoteşte. Ranchiuna, căreia i se alătură adesea tristeţea, reprezintă, de altfel, resentimentul orgoliului rănit, iar mânia, sursă a aceleiaşi patimi, exprimă frecvent o voinţă de reafirmare, de înălţare, de reconvingere a eu-lui faţă de sine şi de semeni. Tristeţea se relevă atunci a fi expresia sentimentului de eşec sau de neputinţă pe care îl încearcă eu-l în această tendinţă de reabilitare de sine.

Tristețea fără motiv

„Se întâmplă, notează Sfântul Ioan Casian, să fim cuprinşi de o angoasă subită şi fără cauză; ne simţim copleşiţi de o tristeţe pentru care nu există nici un fel de motiv". Acelaşi sfânt spune, în altă parte, că nu există decât două feluri de tristeţe: una cuprinde toate formele pe care le-am studiat mai înainte, „cealaltă provine dintr-o anxietate sau dintr-o disperare fără motiv". Atunci, limita dintre acest fel de tristeţe şi patima akediei devine mai puţin precisă.

Acțiunea demonică

Demonii joacă un rol important în naşterea, dezvoltarea şi perpetuarea tuturor formelor de tristeţe, şi în mod cu totul special a celei pe care am prezentat-o în ultimul rând. Dacă aceasta din urmă este aşa-zis fără motiv, e pentru că n-are o legătură directă cu o acţiune precisă a persoanei pe care o afectează, că nu este, asemenea celor precedente, fructul nesatisfacerii unei dorinţe sau cel al unei ieşiri de mânie, iar nu pentru că n-ar avea absolut nici o cauză. Sfinţii Părinţi recunosc, de fapt, că ea este cel mai adesea produsă de o intervenţie demonică. Sfântul Ioan Casian remarcă, astfel, că „uneori, fără nici o cauză aparentă care să ne provoace această prăbuşire, răutatea vrăjmaşului ne copleşeşte dintr-o dată". Sfântul Ioan Gură de Aur, analizând starea prietenului său Stagir, care suferea de o adâncă tristeţe, subliniază şi el, în mai multe rânduri, rolul influenţei demonice. El îi scrie: „Demonul îţi învăluie sufletul cu aceste negre tristeţi ca şi cu un întuneric profund, şi se străduieşte să-ţi fure gândurile care te-ar putea linişti. Dar găsindu-ţi atunci sufletul singur, îl copleşeşte cu lovituri şi suferinţe".

Invazia unui sentiment de tristeţe în suflet, este de altfel, unul dintre efectele cele mai imediate ale acţiunii demonice. „Gândurile care provin de la demoni sunt în primul rând tulburi şi amestecate cu tristeţe", notează Sfântul Varsanufie. Şi, viceversa, se poate spune că orice stare de tristeţe în suflet este, în toate împrejurările, semnul unei acţiuni demonice. „Tot ce se face cu tulburare şi cu tristeţe vine de la demoni", mai spune marele clasic.

Deşi unele evenimente exterioare pot naşte şi motiva tristeţea, trebuie subliniat faptul că în realitate nu în acestea îşi are ea sursa: ele sunt pentru ea ocazia, iar nu cauza, care se găseşte numai în însuşi sufletul omului, mai precis în atitudinea pe care o adoptă faţă de evenimentele exterioare, ca şi faţă de sine. El este, deci, responsabil de tristeţea care-l afectează, iar circumstanţele exterioare şi însăşi suferinţele pe care le poate suferi n-ar putea să-i servească temeinic drept scuze. „Bucuriile şi tristeţile noastre, scrie Sfântul Ioan Gură de Aur, vin mai puţin din natura însăşi a lucrurilor, cât din propriile noastre stări sufleteşti. Dacă acestea din urmă sunt conduse cu înţelepciune, vom avea întotdeauna în inima noastră un mare temei de mulţumire. Bolile trupului au mai degrabă drept cauză vreo dezordine interioară decât o intemperie atmosferică sau vreo altă influenţă exterioară; cu atât mai mult se întâmplă asta cu bolile sufletului. Căci dacă acelea ale trupului sunt un apanaj al naturii noastre omeneşti, celelalte nu depind decât de voinţa noastră".

Chiar atunci când demonii sunt cei care generează sau întreţin stările de tristeţe, ei nu pot s-o facă decât pentru că găsesc în suflet un teren favorabil şi beneficiază de o anumită participare (mai mult sau mai puţin conştientă) din partea voinţei omului. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur îi poate spune lui Stagir. „Demonul nu este câtuşi de puţin în tine autorul acestei întunecate tristeţi, ci însăşi această tristeţe îi vine în ajutor demonului, şi el îţi sugerează aceste gânduri rele". Adesea, tristeţea preexistă intervenţiei directe a diavolului, iar acesta din urmă nu face decât să profite de situaţie pentru a amplifica patima.

Patima tristeţii poate lua forma extremă a disperării. Aceasta este una din manifestările ei deosebit de grave: „O prea mare tristeţe este periculoasă, evidenţiază Sfântul Ioan Gură de Aur, până-ntr-atât de periculoasă încât poate cauza moartea".

Diavolul joacă un rol deosebit de important în naşterea disperării şi poate provoca în suflet, prin intermediul acestei stări, consecinţe catastrofale. „Demonul, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, n-are în mâinile lui arme mai redutabile decât disperarea; astfel îi facem mai puţină plăcere păcătuind decât disperând". Într-adevăr, în această stare omul îşi pierde speranţa în Dumnezeu şi, prin urmare, se rupe de El. prin aceasta, el lasă câmp liber de acţiune diavolului, se dă legat fedeleş în puterea lui şi se sorteşte morţii spirituale. „Întristarea lumii aduce moarte" (II Cor. 7,10), ne învaţă Sfântul Apostol Pavel. Sub efectul disperării (şi, uneori, chiar al simplei tristeţi), adesea omul este împins să se consacre patimilor distrugătoare,

crezând că ele ar putea aduce alinare stării sale, cruţându-l măcar de conştiinţa acesteia. Astfel, Sfântul Apostol constată: „Din pricina împietririi inimii lor, aceştia petrec în nesimţire şi s-au dat pe sine desfrânării, săvârşind cu nesaţ toate faptele necurăţiei" (Efeseni 4,19). Sfântul Grigorie cel Mare notează că din tristeţe „decurge rătăcirea sufletului către lucrurile oprite".

Sursă de moarte spirituală, disperarea poate, de asemenea, să îndemne omul la sinucidere, împingându-l să nu mai aştepte nimic de la viaţă. Sfântul Ioan Gură de Aur, pentru a explica acest fapt, reţine posibilitatea unei intervenţii demonice, dar afirmă că, în orice caz, ea nu este singura implicată, vrând să insiste şi aici asupra responsabilităţii omului însuşi: „Aceste gânduri funeste, îi scrie el lui Stagir, nu vin doar de la demon, iar melancolia ta contribuie la aceasta cu mult. Da, această întunecată tristeţe le provoacă cu mult mai mult decât duhul rău, şi poate că ea este cauză unică. E într-adevăr sigur că unii, în afara vreunei obsesii diabolice, resimt această magie a sinuciderii ca urmare a unor suferinţe violente". „O profundă tristeţe, mai spune el, chiar fără intervenţia diavolului dă naştere celor mai mari suferinţe. Sub apăsarea unei descurajări întunecate, nefericiţii împletesc un laţ, se străpung cu un pumnal, se aruncă în apă, recurg la orice fel de moarte violentă. Chiar cei în care se revelează acţiunea vrăjmaşului trebuie să-l acuze mai puţin pe acesta de pierzania lor decât tirania şi lipsa de măsură a tristeţii lor".

Tristeţea, din toate aceste motive, este considerată de Sfinţii Părinţi drept o boală a sufletului a cărei importanţă este mare, iar efectele – puternice. A *fortiori* se întâmplă cu disperarea: „Mare este împărăţia tristeţii, spune Sfântul Ioan Gură de Aur: este o boală a spiritului care cere multă putere pentru a-i rezista cu curaj şi pentru a respinge ce are ea mai rău".

Sfinţii Părinţi prezintă adesea această patimă drept o formă de nebunie, stare care se manifestă într-un mod deosebit de clar în disperare. Sfânta Singlitichia, invocând „tristeţea care vine de la duşman" spune cum că ea „este plină de nebunie". Şi Sfântul Ioan Casian evidenţiază că „dacă o lăsăm să pună stăpânire încetul cu încetul pe sufletul nostru, după voia diferitelor împrejurări, atunci ea ne zdruncină şi ne deprimă; „odată adus/cel pe care-l afectează/în starea de a fi incapabil să ia o hotărâre salvatoare şi lipsit de pacea inimii, ea face din el un nebun pe care-l doboară şi-l scufundă sub o disperarea apăsătoare".

Efectele patologice ale tristeţii sunt importante şi de temut. „Tristeţea i-a pierdut pe mulţi", constată Ecclesiastul. Sfântul Ioan Gură de Aur nu ezită să spună: „O tristeţe profundă ne este cu mult mai vătămătoare decât toate atacurile duhului rău".

În afară de faptul că ea dă naştere, aproape inevitabil, disperării şi gravelor ei consecinţe, dacă este lăsată să se dezvolte, această patimă produce, de la primele manifestări, atitudini pătimaşe cum ar fi supărarea, răutatea, pizma, amărăciunea, ranchiuna (pe care am văzut-o generând tristeţea, dar pe care aceasta din urmă o sporeşte, în schimb), nerăbdarea. Prin aceasta, ea perturbă în mod grav relaţiile omului cu aproapele său.

Să mai amintim că, asemenea tuturor celorlalte patimi, tristeţea umple sufletul de obscuritate, acoperind în primul rând spiritul de tenebre, întunecând raţiunea reducându-i considerabil facultatea de discernământ. Unul din efectele ei specifice este să îngreuneze sufletul. Ea produce, de altfel, în întreaga fiinţă omenească o stare de astenie şi de slăbiciune, îl face nevolnic şi-i paralizează activitatea. Acest ultim efect se dovedeşte deosebit de grav în planul spiritual, unde îl privează pe om de orice dinamism, îi contracarează eforturile ascetice, „pustieşte rugăciunea", şi în special atunci când ea urmează unui păcat.

Akedia. Nosologie

Akedia este vecina tristeţii, în aşa măsură încât tradiţia ascetică din Apus, al cărei inspirator a fost Sfântul Grigorie cel Mare, reuneşte aceste două patimi într-una singură. Tradiţia ascetică răsăriteană le distinge, totuşi.

Termenul grecesc de *akèdia* este reluat în latină sub forma *acedia* şi în franceză sub aceea de *acedie*: este într-adevăr, dificil să i se dea o traducere în acelaşi timp simplă şi completă; cuvintele „lenevie", „plictiseală", prin care este redat adesea, nu exprimă decât o parte din realitatea complexă pe care el o desemnează.

Akedia corespunde cu siguranţă unei anumite stări de lenevie şi unei stări de plictiseală, dar şi de dezgust, de aversiune, de apatie, de lâncezeală, de nepăsare a trupului, ca şi a sufletului, acedia putând chiar să-l împingă pe om la somn fără să fie obosit cu adevărat.

Există în akedie o insatisfacţie vagă şi generală. Omul, în momentul în care se află sub imperiul acestei patimi, nu mai are poftă de nimic, găseşte orice lucru fad şi insipid, nu mai aşteaptă nimic de la nimeni.

Akedia îl face pe om instabil din punct de vedere fizic şi psihic. Facultăţile lui devin inconstante; spiritul lui, incapabil să se fixeze, trece de la un obiect la altul. Mai ales când este singur, nu mai suportă să rămână în locul unde se găseşte: patima îl împinge să iasă, să se deplaseze, să meargă într-un loc sau în altul. Se porneşte uneori să rătăcească şi să vagabondeze. În general, el caută cu orice preţ contactele cu semenii. Aceste contacte nu sunt în mod obiectiv indispensabile, ci, dus de patimă, el simte nevoia lor şi-şi găseşte „bune" pretexte pentru a le justifica. El stabileşte şi întreţine astfel relaţii adesea inutile, pe care le alimentează prin discursuri vane sau manifestă în general o curiozitate deşartă.

Se poate întâmpla ca akedia să-i inspire celui pe care-l afectează o aversiune intensă şi permanentă pentru locul în care se află, să-i dea motive pentru a fi nemulţumit de el, să-l facă să creadă că i-ar fi mai bine în altă parte. „El este atunci determinat să dorească alte locuri, unde va putea să găsească mai uşor ceea ce îi trebuie". Akedia poate, de asemenea, să-l împingă să scape de activităţile sale – mai ales de munca lui, pe care ea o face lipsită de satisfacţii – , şi ea îl îndeamnă atunci să caute altele, făcându-l să creadă că acestea vor fi mai interesante şi îl vor face mai fericit…

Toate aceste stări care se leagă de akedie sunt însoţite de nelinişte sau de anxietate, care reprezintă, în afara dezgustului, o caracteristică fundamentală a acestei patimi.

Este caracteristic pentru cei care se dăruiesc vieţii spirituale faptul că demonul akediei provoacă: el caută să-i întoarcă de pe căile Duhului, să împiedice în multe feluri activităţile pe care o astfel de viaţă le implică şi în special să distrugă regularitatea şi constanţa disciplinei ascetice de care ea are nevoie, să întrerupă tăcerea şi imobilitatea care o favorizează. Astfel, Sfântul Ioan Scărarul o prezintă drept „o slăbire a sufletului, o delăsare a spiritului, o neglijare a ascezei". Ea îl face pe omul înzestrat cu forţă spirituală „moale şi lipsit de curaj pentru toate activităţile pe care le are de făcut acasă la el, îl împiedică să rămână acolo şi să-şi dea osteneala". Sub influenţa acestei patimi, spiritul lui devine trândav şi incapabil de orice activitate spirituală" şi încearcă,, în mod ciudat, mari dificultăţi în a se ruga; el devine indiferent la orice lucrare a lui Dumnezeu, încetează să dorească bunurile viitoare, merge până la a dispreţui bunurile duhovniceşti.

Dacă este adevărat că akedia îi afectează în mod cu totul special pe cei care se străduiesc să se supună unei discipline spirituale regulate, care-şi reduc, din acest motiv, la strictul necesar activităţile exterioare şi deplasările, şi caută, cât mai mult posibil, tăcerea şi singurătatea, dacă este adevărat, de asemenea, că, cu cât se ordonează spiritual şi se izolează pentru a se consacra în tăcere rugăciunii care-l leagă de Dumnezeu, omul este mai lovit de această patimă deosebit de temută de eremiţi, aceasta nu-i lasă, totuşi, în pace pe cei care trăiesc în afara oricărei discipline sau chiar a oricărei activităţi duhovniceşti. Ea se leagă de ei sub alte forme,

după cum evidenţiază Sfântul Isaac Sirul: „cei care-şi duc viaţa în muncile trupului sunt loviţi de o altă akedie, care este la vedere, în ochii tuturor”. Această akedie ia forma unui sentiment adesea obscur şi confuz de insatisfacţie, de dezgust, de plictiseală, de oboseală faţă de ei înşişi, de existenţă, de anturajul lor, de locul unde-şi au reşedinţa, munca lor sau chiar de orice activitate, sau mai sunt afectaţi de o neliniște fără nici un motiv, de o anxietate generalizată sau de o angoasă periodică sau continuă. În general, ei suferă, legat de aceasta, de o stare de apatie, de toropeală psihică şi fizică, de o oboseală generală şi constantă, resimţită fără motiv special, de o somnolenţă periodică sau permanentă a sufletului şi trupului. Adesea, în paralel şi pentru a îndepărta într-un fel aceste stări nenorocite, akedia îi împinge la numeroase activităţi şi deplasări deloc indispensabile, la relaţiile lipsite de utilitate şi la toate cele prin care pot să scape de angoasă şi de plictiseală, să fugă de singurătate şi să-şi compenseze insatisfacţia pe care o resimt. În vreme ce vor şi cred adesea că în acest fel se satisfac şi se regăsesc, în realitate ei nu fac decât să se depărteze de sine şi de datoria lor duhovnicească, de natura şi de destinul lor adevărat, şi, chiar prin aceasta, de orice satisfacţie deplină şi completă.

La cei care duc o viaţă ascetică, atacurile acestui demon, manifestările acestei patimi îşi ating maximul de intensitate în preajma amiezii: „Mai ales în jurul celei de-a şasea ore, scrie Sfântul Ioan Casian, acest duşman îi tulbură pe singuratici, aţâţând la ore fixe, asemenea unei febre care revine periodic, sufletul lor bolnav de fierbinţelile pe care ea le aprinde. Unii din cei vechi spun că e vorba aici de «demonul de amiază» de care vorbeşte Psalmul 90”. Dintre „cei vechi”, trebuie citat Evagrie, care afirmă: „Demonul akediei, care se mai cheamă „demonul de amiază”, îl atacă pe călugăr către cea de-a patra oră şi îi hărţuieşte sufletul până la cea de-a opta oră”.

Ceea ce distinge în mod esenţial akedia de tristeţe este faptul că nimic precis n-o motivează, că duhul este tulburat fără motiv, după cum spune Sfântul Ioan Casian. Dar faptul că nu are motiv nu înseamnă că ea nu are o cauză. Etiologia demonică, după cum o indică observaţiile precedente, este preponderentă. Ea presupune totuşi, pentru a putea acţiona, un teren favorabil. Faptul de a fi ataşat plăcerii şi de a fi sub influenţa tristeţii constituie pentru ea o formă căreia Sfântul Talasie îi subliniază importanţa: „Akedia este nepăsarea sufletului. Este nepăsător sufletul care este bolnav de patima plăcerii”, mai notează el. Sfântul Macarie incriminează lipsa de credinţă, iar Sfântul Isaac remarcă faptul că, la omul dotat cu însuşiri duhovniceşti, „akedia vine din neatenţia inteligenţei”.

Cel mai important dintre efectele akediei este o întunecare generalizată a sufletului: akedia întunecă mintea şi o opacizează, şi scufundă în beznă sufletul în întregul lui. Sufletul devine atunci incapabil să mai înţeleagă adevărurile esenţiale. „Sufletul care a fost rănit de această suferinţă este într-adevăr amorţit în privinţa oricărei contemplări a virtuţilor şi a oricărei viziuni a înţelesurilor duhovniceşti”, constată Sfântul Ioan Casian. Consecinţa cea mai gravă este că omul se află, prin această patimă, întors şi ţinut la distanţă de cunoaşterea lui Dumnezeu.

Sfinţii Părinţi mai constată că akedia, care constituie o lâncezeală a sufletului şi o delăsare a duhului, generează golul în suflet, îl conduce pe om la nepăsarea generalizată, îl face lipsit de vlagă. Îmbinată cu tristeţea, ea o sporeşte, şi poate atunci să ajungă cu uşurinţă la disperare. Ea are drept altă consecinţă cunoscută faptul de a irita. Tot la ea, spune Sfântul Isaac, „vine duhul de rătăcire, care este sursa a mii de tentaţii”.

Spre deosebire de alte patimi principale, akedia nu generează nici o patimă particulară, din motivul că ea le produce aproape pe toate. Evagrie explică: „Fenomenul psihic al akediei nu este urmat de nici un alt fenomen psihic, mai întâi de toate pentru că dăinuie, apoi pentru că el conţine aproape toate fenomenele psihice”. La fel Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că akedia „pune în mişcare aproape toate patimile”. Sfântul Varsanufie arată, într-un mod mai general, că „duhul akediei generează toate relele”. Sfântul Ioan Scărarul notează, în consecinţă, că: „akedia este, pentru călugăr o moarte care-l strânge din toate părţile, iar

Sfântul Simion concluzionează în acelaşi fel că ea „este moartea sufletului şi a duhului". Şi adaugă: „Dacă Dumnezeu i-ar îngădui acestui demon să-şi folosească întreaga putere a supra noastră, fără îndoială că nimeni nu s-ar mai mântui".

Astfel, în faţa amplorii acestor efecte, Sfinţii Părinţi afirmă că akedia este cea mai apăsătoare, cea mai copleşitoare dintre toate patimile, „cea mai gravă dintre cele opt", că nu există patimă mai rea decât ea". Sfântul Isaac ajunge până la a spune că ea face ca „sufletul să încerce iadul".

Terapeutica tristeții

Terapeutica tristeţii, mai mult decât a oricărei patimi, presupune conştiinţa faptului de a fi bolnav şi voinţa de vindecare. Căci nu rareori se întâmplă, după cum remarcă Sfântul Ioan Gură de Aur, ca bolnavul să se complacă în această boală, să tragă din ea „folosul secundar" al unei anumite stări morbide şi să se abandoneze, deci, în mod pasiv stării sale, uneori chiar fără să-şi dea seama că a căzut pradă unei patimi deosebit de grave prin efectele ei nefaste asupra vieţii spirituale în totalitatea ei. Sfântul Ioan Gură de Aur insistă asupra necesităţii „de a voi şi dori să se vindece", şi remarcă faptul că „este foarte folositor, pentru a risipi tristeţea, să se chinuie intens din cauza ei".

a) Prima cauză posibilă a tristeţii este frustrarea de o plăcere prezentă sau aşteptată şi, deci, în mod fundamental, pierderea unui bun sensibil, frustrarea de o dorinţă trupească sau dezamăgirea într-o speranţă trupească. În cazul unei asemenea etiologii, terapeutica tristeţii implic în mod esenţial renunţarea la dorinţele şi plăcerile „trupeşti", şi, în legătură cu asta, detaşarea în privinţa tuturor „bunurilor" sensibile, mergându-se până la dispreţuirea acestora. Sfântul Maxim Mărturisitorul remarcă: „Cel care scapă de toate poftele nemăsurate ale lumii devine inaccesibil întregii tristeţi a lumii", iar mai departe sfătuieşte: „Împotriva tristeţii, dispreţuieşte lucrurile materiale". Sfântul Ioan Scărarul constată: „Omul care a ajuns să deteste lumea a scăpat de tristeţe, dar cel care este ataşat de orice ţine de vizibil încă nu este eliberat de tristeţe. Căci cum să nu te întristezi dacă eşti privat de ceea ce iubeşti?" Evagrie notează: „Cel care fuge de toate plăcerile lumii reprezintă o citadelă inaccesibilă demonului tristeţii. Tristeţea, de fapt, este frustrarea de o plăcere, prezentă sau aşteptată, şi este imposibil de respins acest duşman dacă avem un ataşament pătimaş pentru cutare sau cutare din bunurile pământeşti, căci aceasta îşi întinde plasa şi produce tristeţea acolo unde vede că se îndreaptă cu precizie înclinaţia noastră". Orice patimă având drept fundament o dorinţă trupească aflată în căutarea unei plăceri a simţurilor, este evident că terapeutica tristeţii este legată de terapeutica celorlalte patimi. Evagrie explică: „Tristeţea survine atunci când nu obţii ceea ce doreşti trupeşte; or, de orice patimă este legată o dorinţă: cel care a învins patimile nu va fi dominat de tristeţe. Cel care domină patimile domină tristeţea, însă cel care este învins de plăcere nu va scăpa de legăturile sale. Cel care iubeşte lumea va fi deseori întristat. Dar cel care dispreţuieşte plăcerile lumii nu va fi tulburat de gândurile tristeţii". Omul supus cărnii este avid nu numai de bunuri materiale, ci şi de onoruri şi glorie omenească, şi am reţinut, studiind patima tristeţii, legătura strânsă pe care aceasta o întreţine cu patima cenodoxiei, dezamăgirea în căutarea onorurilor şi gloriei în această lume fiind o cauză frecventă de tristeţe atât pentru cei care le posedă deja, dar doresc glorie şi onoruri mai mari, cât şi pentru cei care aspiră să iasă din obscuritate.. în acest caz, terapeutica tristeţai implică dispreţuirea acestor onoruri mondene, sau, mai bine o totală indiferenţă în privinţa lor, fie că beneficiem, fie că suntem lipsiţi de ele.

b) O a doua cauză esenţială de tristeţe este mânia, fie că este urmarea acesteia, fie că este consecinţa unei ofense suferite, luând adesea forma ranchiunei. Sfântul Ioan Casian scrie că tristeţea face parte din acele câteva patimi care, „vindecate de meditaţia inimii şi de o vigilenţă prelungită, sunt vindecate prin frecventarea fraţilor şi prin provocarea constantă a acestora: cu cât aceste tulburări sunt manifestate şi ni se reproşează, cu atât mai repede reuşim să ne vindecăm de ele". Mai notează apoi, că pentru aceste patimi „societatea nu vatămă; dimpotrivă, ea oferă cele mai mari avantaje celui care doreşte cu adevărat să şi le îndrepte. Ele se dezvăluie la frecventarea oamenilor; şi, prin însuşi faptul că se manifestă mai frecvent în mijlocul ocaziilor, permit, de asemenea, o vindecare mai rapidă". Mai degrabă decât să-şi acuze ofensatorul, cel care a fost jignit trebuie să se acuze pe sine, fie că se recunoaşte demn de jignire datorită stării lui de păcat, fie că recunoaşte că a provocat-o, printr-un cuvânt, o atitudine sau un gest deplasat faţă de celălalt. Astfel, Sfântul Dorotei din Gaza arată că, „dacă ne analizăm cu frică de Dumnezeu şi ne scrutăm cu grijă conştiinţa, ne vom descoperi oricum răspunzători". În toate cazurile, explică el, „cauza suferinţei pe care o simţim ca urmare a unei jigniri, dacă o căutăm cu grijă, este întotdeauna faptul de a nu ne acuza pe noi înşine. De aici vine faptul că avem această mare tristeţe şi nu ne găsim nicidecum liniştea. Nu trebuie să fim uimiţi dacă toţi sfinţii spun că nu există nici o cale decât aceasta. Dacă nu urmăm această cale, nu vom înceta niciodată să provocăm suferinţă şi să suferim noi înşine, lucrând astfel în zadar. Dimpotrivă, de ce bucurie, de ce linişte are parte pretutindeni unde merge cel care se acuză pe sine! Dacă are parte de un necaz, de o jignire sau de o supărare oarecare, el se consideră a priori demn de ele, şi nu este niciodată tulburat. Există vreo stare care să nu fie mai ferită de griji?"

c) Alături de formele de tristeţe cărora este posibil să le determinăm cu precizie cauza, există o tristeţe „nemotivată", care este în majoritatea cazurilor suscitată de o intervenţie demonică mai indirectă decât în celelalte. Aceasta nu are nevoie de un leac specific, o terapeutică cu caracter general fiind soluţia, de altfel care completează terapeuticile definite pentru formele de tristeţe luate în consideraţie mai înainte. Este important ca omul, sub influenţa tristeţii, să nu se refugieze în sine, fapt care ar favoriza dezvoltarea acestei boli, ci să-şi dezvăluie starea şi să-şi manifeste gândurile în faţa unor oameni înzestraţi cu puteri spirituale şi să se întreţină cu ei. El va putea astfel să fie eliberat de aceste gânduri şi să înţeleagă cuvintele consolatoare care vor constitui pentru el un ajutor de neînlocuit. Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază valoarea terapeutică a discursului spiritual pentru cei care suferă de tristeţe: „Atâta cât această rană a tristeţii nu va fi complet închisă, îi voi aplica leacul consolării. Dacă medicii tratează plăgile trupului până când orice durere încetează, n-ar trebui oare să acţionăm în acelaşi fel în privinţa bolilor sufletului? Plaga sufletelor voastre este tristeţea, şi trebuie să turnăm fără încetare asupra ei apa binefăcătoare a cuvintelor dulci. Da, ele domolesc frământarea sufletului mai bine decât potoleşte o apă călduţă rănile cărnii. Medicii au nevoie de un burete, noi aplicăm leacul cu limba; n-avem nevoie de foc, ca medicii, pentru a încălzi apa – harul Sfântului Duh ne încălzeşte vorba. Şi astăzi, căutăm să vă consolăm. Dacă n-am face-o, unde aţi găsi uşurare pentru suferinţele voastre?" Omul mai poate găsi ajutorul şi consolarea de care are nevoie în lectura şi meditaţia asupra pasajelor potrivite din Sfintele Scripturi, care constituie un leac cu atât mai eficient cu cât este însoţit de rugăciune. Rugăciunea, sub toate formele ei, constituie, într-adevăr, principalul leac pentru tristeţe oricare-ar fi originea acesteia – „Rugăciunea este antidotul tristeţii şi descurajării", arată Sfântul Nil. Sfântul Ioan Casian spune că tristeţea face parte din acele patimi care sunt „vindecate prin

meditaţia inimii şi printr-o vigilenţă prelungită…, iată cum vom putea îndepărta de noi această patimă funestă: menţinându-ne fără încetare spiritul ocupat cu meditaţia spirituală. În acest fel, într-adevăr, vom putea învinge toate felurile de tristeţe, fie că aceasta din urmă provine din mânie, din pierderea unui câştig, dintr-o stricăciune pe care-am suferit-o, dintr-o jignire care ni s-a adus sau pe care o credem fără nici un motiv raţional, sau, care ne antrenează într-o disperare mortală".

Terapeutica akediei

Patima akediei având drept particularitate faptul că afectează toate facultăţile sufletului şi pune în mişcare aproape toate patimile, ea necesită o terapeutică multiformă, după cum subliniază Sfântul Ioan Casian: cel „care vrea să ducă lupta perfecţiunii după toate regulile trebuie să combată pe toate fronturile acest spirit pernicios al akediei".

Terapeutica presupune ca boala să fi fost dată la lumină şi să fi fost reperată ca atare, căci această patimă are drept caracteristică faptul de a fi nemotivată şi de a fi adesea, în consecinţă, neconştientizată sau incomprehensibilă, aceasta cu atât mai mult cu cât unele din principalele ei efecte este de a orbi spiritul şi de a întuneca sufletul în întregime. Iată de ce Sfântul Ioan Casian mai scrie că acela care vrea să lupte cum trebuie „este nevoit să se grăbească să extirpe această boală din tainiţa sufletului său". Şi avva Poemen notează că „dacă omul o ia drept ceea ce este, obţine liniştea".

Boala caracterizându-se, pe de o parte, mai ales la singuratic, prin nevoia de a-şi părăsi chilia, de a se deplasa, de a intra în contact cu aproapele, este vorba, în primul rând, de a recunoaşte că justificările acestei nevoi pe care omul şi-o imaginează atunci, nu sunt decât pretexte vane dictate de patima însăşi. Asta va fi de ajutor la a nu ceda acestui impuls. Sfinţii Părinţi recomandă în mod unanim **rezistenţa** cu orice preţ în ceea ce priveşte akedia. În toate cazurile, remarcă Sfântul Ioan Casian, „experienţa dovedeşte că nu scapi de chinul akediei fugind, ci trebuie s-o înfrângi rezistându-i". Să cedezi akediei ar fi, în orice caz o soluţie greşită, care n-ar face decât să intensifice boala.

Aşa cum cauza akediei se află în interiorul omului, iar nu în condiţia lui de singuratic, tot aşa şi principiul vindecării de această boală constă în cercetarea relaţiei omului cu sine, iar nu a relaţiilor sale cu aproapele, impresia că ar putea primi un ajutor de la ceilalţi fiind, în majoritatea cazurilor, înşelătoare. Sfântul Isaac Sirul scrie în această privinţă: Sănătatea şi vindecarea omului al cărui suflet se întunecă vine de la isihie – aici se găseşte consolarea sa. Nimeni nu primeşte vreodată prin frecventarea oamenilor lumina consolării, nici nu este vindecat vreodată prin relaţiile pe care le întreţine cu aceştia. Akedia nu-l părăseşte decât pentru a-l asalta ulterior cu mai multă violenţă. Preafericit să fie cel care rezistă unor astfel de tentaţii, rămânând în chilia sa".

Cu toate acestea, rezistenţa la patimă nu dă niciodată rezultate imediate, victoria asupra akediei presupune, aproape întotdeauna, o luptă lungă şi asiduă. Astfel, terapeutica cere, înainte de toate, să dai dovadă de răbdare şi de perseverenţă, terapeutică dăruită de altfel, însăşi de Hristos: „Prin răbdarea voastră veţi dobândi sufletele voastre" (Luca 21,29).

Speranţa-nădejdea, apare drept un alt leac fundamental, care trebuie alăturat răbdării. Un om plin de nădejde este distrugătorul akediei pe care o respinge de va fi dotat cu această armă" arată Sfântul Ioan Scărarul, iar Evagrie sfătuieşte: „Atunci când ne ciocnim de demonul akediei, semănând în noi bune speranţe, să rostim împreună cu David această incantaţie: «Pentru ce eşti mâhnit suflete al meu şi pentru ce mă tulburi? Nădăjduieşte în Dumnezeu, că-L voi lăuda pe El; mântuirea feţei mele este Dumnezeul meu» (Psalmi 41,6)".

Un al treilea remediu esenţial sunt **pocăinţa, jalea şi regretul**. Dacă omul „îşi aduce aminte de păcatele sale, Dumnezeu îl ajută în toate, şi el nu mai suferă de akedie" arată un clasic. „Fie ca acest tiran să fie înlănţuit de amintirea păcatelor noastre" dă sfat, la rândul său,

Sfântul Ioan Scărarul, care mai adaugă: „Cel care se supără pe sine nu cunoaşte akedia". Lacrimile care urmează pocăinţei şi jalei spirituale apar în chip evident drept un remediu încă şi mai puternic. „Akedia este reprimată de lacrimi", notează Evagrie, care mai scrie: „A vărsa lacrimi este un mare remediu împotriva fantasmelor nopţii, generate de akedie. Or, profetul David aplica cu înţelepciune acest remediu patimilor sale, spunând: «Ostenit-am întru suspinul meu, spăla-voi în fiecare noapte patul meu, cu lacrimile mele aşternutul meu îl voi uda» (Psalmul 6,7)".

„**Amintirea morţii**" constituie un alt remediu important. Această practică ascetică fundamentală constă, pentru om, din a-şi aminti în permanenţă că este muritor şi că moartea lui poate surveni în fiecare clipă. A trăi „vremea răscumpărând", înseamnă să trăiască fiecare clipă cu maximum de intensitate spirituală, astfel amintirea morţii este deosebit de eficace în cazul akediei, în măsura în care aceasta constituie o stare de nepăsare, de letargie şi de lenevie spirituală, îl face pe om nepăsător, împingându-l la un activism nejustificat, la deplasări şi relaţii trecătoare care constituie, din punct de vedere spiritual, o lipsă de atenţie şi o pierdere de timp. Evagrie aminteşte preceptele părintelui său spiritual: „Trebuie ca pustnicul să fie totdeauna gata, ca şi cum ar fi să moară în ziua următoare. Aceasta suprimă gândurile de akedie şi îl face pe călugăr mai sârguitor". Asta se justifică prin faptul că, după cum notează în altă parte Evagrie, demonul akediei „arată omului cât de lungă este durata vieţii", încercând să-i inspire prin această delăsare şi dezgust în faţa dificultăţilor care apar, şi mai ales în faţa ostenelilor ascezei.

Frica de Dumnezeu constituie şi ea un puternic antidot împotriva acestei patimi: „nimic nu este mai eficace", afirmă Sfântul Ioan Scărarul.

Printre remediile prescrise de Sfinţii Părinţi, mai trebuie citată munca manuală; ea poate să-l ajute pe om să evite plictiseala, instabilitatea, apatia şi somnolenţa, care sunt părţi constitutive ale acestei patimi. Ea poate contribui la naşterea sau la păstrarea sârguinţei, la continuitatea de prezenţă, efort şi atenţie pe care le presupune voinţa spirituală, şi pe care akedia caută să le rupă.

În sfârşit, **rugăciunea** constituie cel mai important dintre toate remediile împotriva akediei, căci omul nu se poate elibera total de această patimă decât cu ajutorul lui Dumnezeu, şi nu-l poate primi pe acesta decât cerându-l prin rugăciune. Fără acest ultim remediu, toate celelalte nu au decât o eficacitate parţială; dimpotrivă, din el îşi trag întreaga lor forţă. Cu toate acestea, o dificultate ţine de faptul că akedia îl împinge pe om să abandoneze rugăciunea şi îl împiedică să recurgă la ea. Atunci este esenţial ca el să reziste din toate puterile acestei tentaţii şi să păstreze rugăciunea, dacă n-a abandonat-o încă, s-o reia, dacă a pierdut-o deja. Practica simultană a mătăniilor este deosebit de recomandată în cazul akediei, pentru că ea face să participe imediat la rugăciune trupul pe care patima îl amorţeşte odată cu sufletul, şi contribuie la a le scoate pe amândouă din letargia lor.

Psalmodierea apare drept o formă de rugăciune deosebit de eficace împotriva akediei, ca şi rugăciunea inimii, practicată cu vigilenţă şi atenţie, după cum subliniază Sfântul Diadoh al Foticeii: „Vom scăpa de această impresie de nepăsare şi de lipsă de vlagă dacă fixăm spiritului nostru limite foarte înguste şi ne îndreptăm privirile pe gândul unic la Dumnezeu; într-adevăr, numai aşa spiritul va reveni repede la râvna sa şi va putea să se sustragă acestei risipiri nesăbuite".

Pentru că akedia conţine, într-un anume fel, în ea toate patimile, nici o patimă nu apare imediat după ce ea a fost distrusă. În afara liniştii care-i urmează, efectul principal al victoriei asupra acestei patimi este o „bucurie inefabilă" va umple sufletul.

Nebunia întru Hristos

Nebunul întru Hristos este uneori, parţial, confundat cu omul necultivat. Se ştie că, în Faptele Apostolilor, Sfinţii Apostoli Petru şi Ioan sunt consideraţi drept „oameni fără carte şi simpli", şi că mulţi Sfinţi Părinţi revendică drept o calitate spirituală faptul de a fi altfel. Totuşi, această valorizare vine mai puţin dintr-o opoziţie între înţelepciunea potrivit cu lumea şi nebunia potrivit cu Dumnezeu, cât din incompatibilitatea înţelepciunii care vine de la Dumnezeu cu înţelepciunea lumii, Dumnezeu pierzând înţelepciunea înţelepţilor şi nimicind ştiinţa celor învăţaţi, care constituie de fapt o pseudocunoaştere, pentru a dărui prin Duh adevărata cunoaştere celor care sunt demni de ea, în virtutea nu a aptitudinilor lor intelectuale, ci a gradului de puritate şi de virtute pe care le-au dobândit în punerea în practică a poruncilor. O astfel de simplitate poate fi, din acest punct de vedere, revendicată de orice ascet creştin, şi n-ar putea fi considerată drept proprie nebunilor întru Hristos, care, de altfel, n-o exhibă atunci când vorbesc despre ei înşişi, „nebunia" lor descalificându-i îndeajuns faţă de înţelepciunea şi ştiinţa acestei lumi.

Tot pe nedrept, nebunii întru Hristos sunt confundaţi cu „nevinovaţii", care corespund parţial „săracilor cu duhul" în sensul obişnuit al acestei expresii, şi care, este adevărat, au făcut adesea obiectul unei veneraţii populare în Răsărit. Nevinovatul sau „săracul cu duhul" este, într-un prim sens, o fiinţă omenească ale cărei capacităţi intelectuale rămân limitate datorită unui handicap de origine biologică sau a unei carenţe educative, în prima copilărie. El corespunde debilului uşor sau mediu al psihologiei moderne.

Într-un al doilea sens, el este un om cu o slabă cunoaştere a convenţiilor mondene şi care ignoră orice complicaţie psihologică în relaţiile sale cu ceilalţi, ca şi orice complicaţie intelectuală în modul de a lua lucrurile în consideraţie; de aici, pe de o parte, o sinceritate de prost gust într-un mediu şlefuit până la ipocrizie, o anumită stângăcie în comportamentul său şi în viaţa relaţională, care îl face să treacă drept mojic şi demn de batjocură, şi, pe de altă parte, compensând o raţionalitate limitată, o capacitate de intuiţie care dă judecăţilor lui o perspicacitate specială şi îl face uneori capabil de previziuni uimitoare.

„Nebunii întru Hristos" nu corespund nici unuia, nici celuilalt din aceste două tipuri de nevinovaţi. Nu numai că ei nu sunt de fapt marcaţi de vreun handicap intelectual, dar posedă facultatea superioară de a simula, după cum vom vedea, starea lor de nebunie, de a o adapta perfect situaţiilor pe care le întâlnesc şi scopurilor spirituale pe care vor să le atingă, de a da o semnificaţie simbolică actelor şi cuvintelor lor, şi de a masca binefacerile pe care le împlinesc. Ei practică cu pricepere, pe de altă parte, inadaptarea socială, în vreme ce numeroşi nevinovaţi, numiţi de psihopatologia modernă „debili armonici", manifestă, dimpotrivă, o capacitate remarcabilă de adaptare în mediul lor, arătându-se „docili, muncitori, harnici, metodici, dornici să lucreze bine, lipsiţi de iniţiativă şi supuşi".

Pe de altă parte, în vreme ce nevinovatul de tip dostoievskian este mojic şi neîndemânatic în a fi simplu şi direct, dar n-are un comportament cu adevărat patologic din punct de vedere psihiatric, „nebunul întru Hristos", din acelaşi punct de vedere, manifestă, prin actele şi cuvintele dezordonate şi incoerente, sau, dimpotrivă, prin motivul său, simptomele unei nebunii autentice. Despre Sfântul Marcu din Alexandria s-a spus că „se învârtea ca un nebun şi bătea câmpii". Călugărul lui avva Siluan se pornea pe râs fără motiv, de îndată ce întâlnea pe cineva. José Grosdidier de Matons remarcă, în mod corect, în legătură cu Sfântul Simeon: „Ceea ce izbeşte cel mai mult la citirea Vieţii sale este coerenţa şi verosimilitatea cu care sfântul îşi susţine rolul său de nebun: un psihiatru pe care l-am făcut să citească cartea a recunoscut acolo fără dificultate un caz bine definit de manie. Regăsim maniacul în toate faptele şi gesturile sale: în cuvintele incoerente, în familiarităţile excesive, în costumările excentrice, în modul neglijent de a se îmbrăca, ce merge uneori până la exhibiţionist, şi, mai ales, în schimbările bruşte de dispoziţie şi în violenţele în voia cărora se lasă atunci când este

deranjat sau când se manifestă opoziţie faţă de ceea ce trece drept capriciile sale. La Sfântul Chiril Fileotul sau la Sfântul Sabas cel Tânăr se întâlneşte, în schimb, mutismul caracteristic anumitor psihoze.

Cu toate acestea, şi aici este o altă distincţie importantă, nebunul întru Hristos nu este câtuşi de puţin nebun, ba dimpotrivă, este perfect sănătos la minte. El simulează nebunia, s-a hotărât să pară nebun, face totul să pară aşa în ochii celorlalţi, să fie crezut cu adevărat nebun, stăpânindu-şi perfect fiecare act şi fiecare cuvânt, şi calculându-le precis efectele. În faţa anumitor interlocutori, care i-au aflat secretul sau pe care i-a ales el însuşi, părăseşte masca nebuniei, ca şi când s-ar fi aflat singur, dovedindu-se perfect sănătos. El cunoaşte o dedublare similară aceleia a actorului care, investind totul în rolul său, rămâne el însuşi. Avva or recomandă această practică: „Sau fugi complet de lume, sau să-ţi baţi joc de ea şi de oameni, făcând pe nebunul cea mai mare parte a timpului". Ioan din Efes spune, despre Teofil şi Maria, că „se dedau fără încetare la comicării şi bufonerii"; aceştia se deghizau, ea în curtezană, iar el în mim apărând în acea postură ca să-i înşele pe spectatori. Biograful lui Simeon susţine caracterul de simulare al nebuniei acestuia, scriind: „Jucau tot felul de roluri, prin mijlocirea posturilor nebuneşti şi indecente. Luau când postura unui bolnav de şale, când pe cea a unui om care face salturi, când pe cea a unui olog care se târăşte pe fese, când pe cea a cuiva care întinde piciorul în faţa unui alergător pe care-l aruncă la pământ. În alte dăţi, la lună nouă, el îl imita pe cel ce priveşte cerul, cade şi se zbate. Sau chiar lua aerul unui om care mustră: spunea, într-adevăr, că , din toate posturile, aceasta convine cel mai bine şi este cea mai folositoare pentru oamenii care simulează nebunia.

S-ar putea vedea, în anumiţi profeţi comiţând acte excentrice, precursori ai nebunilor întru Hristos: astfel, Isaia plimbându-se gol şi desculţ, vreme de trei ani, pentru a prevesti viitoarea captivitate a soldaţilor egipteni (Isaia 20, 2-3), Iezechiel, culcat în faţa unei cărămizi simbolizând Ierusalimul asediat şi mâncând pâine coaptă din excremente omeneşti (Iezechiel 4), sau Osea, simbolizând prin căsătoria sa cu o prostituată, necredinţa lui Israel faţă de Domnul (Osea3). Finalitatea acestor acte este aceea de a şoca spiritele şi a le deschide către un anumit adevăr.

În cazurile de nebuni întru Hristos, această nebunie este simulată în scopul principal de a atrage umilinţele pe care nebunul le are de îndurat în aproape toate societăţile din partea concetăţenilor săi.

Motivația umilinței

Primul şi cel mai important motiv care-l conduce pe *salos* să simuleze nebunia este acela de a-şi atrage cu orice preţ dispreţul, umilirile şi relele tratamente. Priscus, consimţind să vorbească despre el unui trimis al avvei Ioan din Amida, îi spune: „Pentru a-mi asigura viaţa veşnică, îndur chinuri şi lovituri; trăiesc în mare linişte pentru că sunt considerat nebun şi nimănui nu-i pasă de mine". Antiochus, care aflase printr-un vis că era îndatorat spiritual, povesteşte: „La trezire, am început să meditez la acel vis şi mi-am zis: «Sărmane Antiochus! Vei avea nevoie de munci şi de umiliri ce depăşesc firescul!» Începând din acel moment, am început să simulez nebunia. Când acei preoţi nemiloşi m-au văzut în starea asta, m-au însărcinat cu toate muncile neplăcute şi grele ale mănăstirii. Sfântul Simeon înmulţeşte actele extravagante şi scandaloase care, cu câteva excepţii, sunt departe de a da mărturie despre Împărăţia ale cărei valori se opun celor ale acestei lumi, de a constitui o depăşire a formelor şi de a exprima „libertatea fără limite" a sfântului, dar sunt tot atâtea provocări şi, s-ar putea spune, de incitări la rele tratamente. Felul în care îşi inaugurează cariera de salos este cu totul revelator în această privinţă: „Cum găsise pe gunoiul aflat în afara oraşului un câine mort, şi-a desprins brâul de frânghie şi, legând piciorul câinelui, o luă la fugă târându-l prin apropierea şcolii copiilor. Când aceştia îl văzură, se porniră pe ţipat: «Hei, un călugăr nebun!» şi începură să fugă în urma lui şi să-i dea palme. A doua zi, duminică, luând nişte nuci şi, intrând în biserică la începutul Liturghiei, începu să arunce cu ele şi stingea lumânările. Cum oamenii se străduiau să-l alunge, se urcă în amvon şi de acolo arunca în femei cu nucile. Atunci când, cu mare greutate, fu izgonit, când ieşi, răsturnă mesele cofetarilor, care-l loviră până aproape să-l omoare. Când se văzu sfărâmat de lovituri, îşi spuse sieşi: «Sărmane Simeoane, cu adevărat că, în atare condiţii, în mâinile acestor oameni, n-ai trăi nici o săptămână». Ca răspuns la extravaganţele pe care le comite cel mai adesea în acest scop, Sfântul Andrei suferă o mulţime de rele tratamente: este bătut, lovit în cap cu bâta, tras de păr, acoperit de scuipat, târât pe străzi cu o frânghie de gât şi de picioare, pălmuit şi mânjit pe faţă cu tăciune, călcat în picioare.

Hieroteu, de la mănăstirea Sfântului Simeon Noul Teolog, simulează o nebunie care se manifestă printr-o extremă stângăcie, într-un scop pe care-l precizează limpede Nicetas: „în dorinţa lui de mortificare, el se deda adesea la schiţarea gestului de a răsturna şi chiar de a sparge vasele pe care le ducea, ca să audă insulte sau chiar să fie lovit peste obraz. Insultele astfel obţinute îl aduceau la bucurie, asemenea unui om aflat la paroxismul dorinţelor sale; era chiar dornic să facă experienţa loviturilor de bici". Un episod din Viaţa Sfântului Chiril Fileotul ni-l arată simulând muţenia, în scopul evident de a se face lovit, băgat la închisoare şi de a suferi acolo tratamentul greu. Nebunia Sfântului Sabas cel Tânăr, care ia şi ea forma muţeniei, are acelaşi scop: să fie rău-tratat. Şi, într-adevăr, este lovit de moarte, asupra lui se aruncă cu pietre, i se unge capul cu praf şi cu lături, i se strigă: „Izgoniţi de aici idiotul, vagabondul, nebunul, omul cu mintea tulburată, pasărea prevestitoare de rău, pacostea întregului oraş; să fie bătut, să fie lapidat, să fie alungat cât mai repede de pe teritoriul nostru". Sfântul Sabas făptuieşte uneori acte necuviincioase, în acelaşi scop: astfel, cu o tulpină de stuf pe care o ţine în mână, apucă şi aruncă căciula unui om care, furios, îl bate aproape să-l omoare.

În afară de nebunia lor, numeroşi saloi, din aceleaşi motive, simulează viciul, lăsându-se acuzaţi de el fără să spună un cuvânt, şi îndură o proastă reputaţie nejustificată. Astfel, Maria, soţia lui Teofil, care trăieşte ca o curtezană, lasă să i se reproşeze depravarea, în vreme ce s-a păstrat perfect pură. Simeon se lasă acuzat pe nedrept de a fi lăsat însărcinată o mică sclavă.

Arhimandritul Sofronie spune despre aceste cazuri: „Scopul «nebunului» este de a fi batjocura tuturor. Sunt numeroşi cei care nu pot înţelege această cale şi o consideră drept o perversiune; cu toate acestea, în esenţa ei, ea reprezintă cel mai sigur mijloc de a alunga slava

deşartă şi de a câştiga adevărata biruinţă asupra lumii. Nu putem decât să ne amintim cuvintele Sfântului Isaac Sirul: „Cel care este cu adevărat umil nu se tulbură atunci când suferă o nedreptate. El nu se justifică în privinţa lucrului pentru care a fost nedreptăţit ci primeşte calomniile drept adevăr, necăutând să convingă oamenii că a fost calomniat: cere iertare. Unii au luat asupra lor faptul de a fi numiţi destrăbălaţi, în vreme ce nu erau. Alţii au îndurat să fie trataţi adulterini, în vreme ce erau departe de aceasta, şi-au asumat în lacrimi fructul unui păcat pe care nu-l comiseseră, au cerut celor care-i calomniaseră iertare pentru o nedreptate care nu le aparţinea, căci sufletele lor erau încununate cu toată puritatea şi nevinovăţia. În sfârşit, alţii, pentru a nu fi admiraţi pentru virtutea lor pe care o ţineau ascunsă, simulau nebunia, în vreme ce erau plini de sarea Domnului, fermi şi senini".

Părinţii sfătuiesc: „dacă diavolul vine să te rătăcească cu slava deşartă, acţionează sau ia în faţa oamenilor o atitudine astfel încât aceştia să te dispreţuiască. Căci, s-o ştii bine, Satan nu este niciodată atât de descurajat ca atunci când omul doreşte umilinţa şi dispreţul". „Începutul victoriei asupra slavei deşarte, scrie Sfântul Ioan Scărarul, este iubirea umilinţelor". Acelaşi spune şi mai clar: „Dumnezeu se bucură atunci când ne vede alergând în întâmpinarea umilinţelor, pentru a reprima, lovi şi nimici slava deşartă şi părerea de sine". Sfântul Ioan din Gaza notează: „Cel care vrea să obţină umilinţa, în zadar spune: «O doresc», dacă nu îndură dispreţul, n-o poate obţine". Iar Sfântul Varsanufie: „Iată umilinţa perfectă: să înduri insultele şi injuriile şi tot ce-a suferit Stăpânul nostru, Iisus".

Umilinţa la care ajung în acest fel, este o umilinţă de o mare soliditate, pentru că este simţită în mod constant, pe măsura relaţiilor cu ceilalţi, mult mai dificil de realizat şi de păstrat decât umilinţa căpătată în propriul for interior. „Furtuna creşte valoarea cârmaciului, stadionul pe cea a atletului, lupta pe cea a creştinului", notează Sfântul Chiril Fileotu.

Detaşarea de această lume

Condiţia de nebun întru Hristos apare drept mijloc de a aduce „această lume" în deriziune. Împărtăşindu-şi vocaţia tovarăşului său Ioan, Simeon îi spune: „Prin autoritatea lui Hristos, am să-mi bat joc de lume". Există în batjocura salosu-lui şi în actele scandaloase pe care le înfăptuieşte o contestare ironică a acestei lumi decăzute şi a limitelor ei, şi, de asemenea, a diferitelor forme de ataşament de care dăm dovadă în privinţa ei.

Dar, mai mult decât cuvintele sau faptele, chiar prin natura condiţiei pe care a hotărât să şi-o asume, nebunul întru Hristos realizează el însuşi într-un grad înalt detaşarea de această lume, prin intermediul a trei calităţi pe care condiţia lui le favorizează în mod special: singurătatea, situaţia (exterioară şi interioară) de străin şi sărăcia.

Condiția de străin

Ajungând cel mai adesea să trăiască într-un loc din care nu sunt originari, saloi-i vor să rămână acolo străini, exact în acelaşi fel în care, în interiorul lor, sunt străini de lume, punând astfel în practică, într-un grad înalt, virtutea xeniteia, exaltată de Sfinţii Părinţi. Biograful Sfântului Sabas cel Tânăr relatează că acesta „nu se fixa nicăieri, nici măcar pentru puţin timp, ci când se dăruia, numai el, contemplaţiei divine în deşerturi, munţi, peşteri, sălaşe de fiară, când reapărea în cutare sau cutare oraş, sat sau târguşor, amestecându-se în mulţime, la sărbători şi târguri, astfel încât, pe de o parte, părea că se alătură, zilnic, mulţimilor omeneşti, dar, pe de altă parte, era într-adevăr cu totul rupt de oameni, nu numai cu sufletul şi prin excesiva lui retragere spirituală, ci prin faptul, că, mergând ici şi acolo cu această tăcere completă şi această atitudine, el era pretutindeni aproape necunoscut, ca şi cum ar fi fost văzut pentru prima dată".

Sărăcia

În relaţie cu condiţia lor, saloi-i trăiesc cu toţii în sărăcia şi lipsurile cele mai extreme. Sfânta Isidora îşi punea pe cap zdrenţe în loc de acoperământul obişnuit şi se hrănea cu resturile măturate de pe mese. Sfântul Marcu Nebunul n-are drept veşmânt decât o simplă bucată de pânză şi doarme noaptea pe băncile unui loc public. Călugăriţa anonimă a mănăstirii Sfântului Ieremia era îmbrăcată în zdrenţe. Sfântul Simeon se retrage noaptea într-o mică colibă în care nu există „nimic, în afara unei legături de curpeni de vie". Sfântul Andrei Nebunul era îmbrăcat în zdrenţe şi ducea viaţa unui vagabond. Sfântul Sabas cel Tânăr trăieşte aproape gol, nu posedă nici un fel de refugiu ca să se odihnească, aceasta pentru ca să fie victima tuturor intemperiilor şi să devină, datorită acestei aparenţe mizerabile, un obiect de dispreţ.

Mila

Un alt motiv important care-i împinge pe anumiţi asceţi să devină nebuni întru Hristos este faptul că această condiţie este propice exerciţiului milei, în special în privinţa celor mai lipsiţi. Nebunii întru Hristos se arată deosebit de compătimitori faţă de suferinţele şi mizeriile celor săraci, a umiliţilor şi dispreţuiţilor societăţii. Condiţia le permite, de altfel, mai uşor decât oricui altcuiva, să şi-i apropie, să-i frecventeze, să se facă primiţi între ei, să-şi atragă simpatia lor şi să le obţină încrederea. Astfel, Sfântul Marcu Nebunul are drept tovarăşi obişnuiţi nebunii oraşului şi foloseşte cele nouă zecimi din plata lui ca să-i hrănească. Biograful lui Simeon ni-l prezintă „aşezat alături de fraţii întru mizerie". Acesta din urmă se arăta deosebit de atent la condiţia prostituatelor; impasibilitatea îi permitea să le frecventeze în deplină castitate, iar „nebunia" îi îngăduia să-şi asume scandalul pe care-l producea acest lucru. Rezultatele acţiunii lui ne sunt prezentate de biograful său: „Adesea convertea femeile rău-famate şi prostituatele, le conducea pe unele, prin bufonerii, la căsătorie legitimă, le recâştiga pa altele la decenţă prin exemplul purităţii pe care o dobândise el, inspirându-le gândul de pocăinţă de a intra în viaţa monahală". El avea o compasiune extraordinară pentru posedaţii de demon, până la punctul la care adesea, mergând la ei, se prefăceau drept unul dintre ei, îi vindeca pa cei mai mulţi prin rugăciunile lui". El însuşi îi recomanda prietenului său, diaconul Ioan: „Te rog să nu dispreţuieşti vreodată vreo fiinţă şi, mai ales, dacă e cazul, vreun cerşetor. Căci mila ta o ştie prea bine că există cerşetori, mai ales printre orbi, oameni care au devenit la fel de puri ca soarele datorită răbdării şi frământărilor lor. Câţi ţărani de aici am văzut venind adesea la oraş pentru Liturghie, oameni care erau mai curaţi ca aurul datorită candorii lor, nevinovăţiei şi faptului că-şi mănâncă pâine a cu sudoarea frunţii. Scriptura spune, într-adevăr: «Fericit cel ce caută la sărac şi la sărman; în ziua cea rea îl va izbăvi pe el Domnul» (Psalmul 40,1)".

Ei folosesc pentru a veni în ajutorul celorlalţi, cuvinte şi acte aparent nesăbuite, dar care au, de fapt, o logică ascunsă, se arată perfect adaptate scopului lor şi-l ating, fără îndoială, mai bine decât ar fi putut s-o facă admonestările clericilor sau mirenilor de bine. Aceste cuvinte şi acte au, cel mai adesea un caracter simbolic, care-l invită la meditaţie pe cel căruia i se adresează sau sunt urmate de efecte excepţionale, legate de puterile miraculoase ale sfântului. Batjocura este folosită adesea drept o ironie salvatoare pe care masca nebuniei îngăduie să fie exercitată asupra tuturor, fără menajamente faţă de convenţiile sau ierarhiile sociale. Nebunia permite salos-ului să depăşească anumite forme sociale, ca dreptul la proprietate, în acţiuni formal imorale, dar care sunt, simbolic, o invitaţie la împărţire, ca şi un mijloc de a le veni în ajutor celor demni de milă: Sfântul Marcu Nebunul „înhăţa ce se găsea în piaţă pentru a da

celorlalţi nebuni”; Sfântul Simeon, care a făcut să fie angajat ca vânzător la un negustor, distribuie gratuit săracilor marfa din prăvălie.